



ANUL XXXVIII — Nr. 4 — OCTOMBRIE — DECEMBRIE 1988  
BUCUREȘTI



---

### COMITETUL DE REDACȚIE :

**Președinte :** Prea Fericitul Părinte TEOCTIST, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române.

**Membri :** Pr. DUMITRU STANILOAE, Profesor onorar la Institutul teologic de grad universitar din București ; Pr. DUMITRU ABRUDAN, Profesor la Institutul teologic de grad universitar din Sibiu ; Pr. IOAN ICA, Profesor la Institutul teologic de grad universitar din Sibiu.

**Redactor responsabil :** Pr. DUMITRU SOARE, Directorul Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă.

**Redactor :** ION CIUTACU.

### COLABORATORI :

Inalt Prea Sfinții Mitropoliți și Prea Sfinții Episcopi, Prea Cucernicii Profesori de la Institutele teologice de grad universitar și de la Seminariile teologice ; Prea Cucernicii Consilieri administrativi, candidați la titlul de doctor în teologie, precum și protopopii, preoții, etc.

---



## LA CEA DE A 70-A ANIVERSARE A ZILEI DE 1 DECEMBRIE 1918

Continuînd de-a lungul istoriei noastre o permanentă, sfîntă și dreaptă năzuință, ideea unității național-statale ca și cea a independenței și suveranității naționale, s-a exprimat în chip evident ca o permanență de program și înfăptuire.

Ziua de 1 Decembrie 1918, cînd s-a desăvîrșit unitatea noastră națională, rămîne pentru totdeauna în viața patriei noastre cu caracter de sacralitate și veșnicie, zi de la care anul acesta se împlinesc 70 de ani, zi pe care o sărbătorim cu toată cuviința.

Temeiurile dezideratului de unitate națională, deziderat nutrit vreme de secole de străbunii noștri, locuitori statornici ai provinciilor românești de la sud-est și nord-vest de Carpați, și-au aflat totdeauna legalitatea în moștenirea comună de la geto-daco-romani a aceluiași spațiu etno-geografic, Carpato-Dunăreano-Pontic, în unitate de limbă, de credință, de tradiție și aspirații.

Chiar dacă secole la rînd, ținuturile românești au trebuit să aibă o organizare și conducere administrative separate — date fiind condițiile dezvoltării istorice și, mai ales, în contextul specific al epocii feudalismului timpuriu, cînd s-au constituit cele dintîi state românești —, modul de viață al românilor de pretutindeni era același și ei în toate împrejurările potrivite și-au manifestat dorința de organizare și conducere unică, voința înfăptuirii unității naționale statale, cauza întru totul sfîntă pentru care poporul român a luptat nestrămutat, cu adîncă, nezdruccinată credință în dreptul său și în dreptatea sa, care s-a întruchipat în memorabilul 1 Decembrie 1918.

«Ce sînt toate frămîntările popoarelor, decît năzuința de a realiza ideea dreptului lor de a păstra această idee, atît în relațiile dintre popoare, cît și în acelea dintre clasele sociale?» — se întreba pe drept cuvînt eruditul nostru istoric A. D. Xenopol. În aceeași ordine de idei, savantul român Nicolae Iorga atrăgea atenția asupra faptului esențial, axiomatic pentru istoria universală că «o națiune are dreptul să se conducă după interesele ei» — interesul de a-și apăra ființa națională, dreptul la unitate, independență și suveranitate.



Statornica speranță și credința neînfrântă în biruința deplină a eforturilor pentru înfăptuirea idealurilor noastre naționale și sociale, pentru apărarea drepturilor istorice legitime și ființei neamului au unit toate forțele poporului român în momentele cele mai hotărâtoare ale istoriei noastre naționale.

«Cele trei țări românești din Dacia lui Traian — arăta marele nostru istoric Vasile Pârvan —, Ardealul, Moldova și Țara Românească, s-au sprijinit una pe alta trimițându-și oameni, oști, bogății, cărți de învățătură, și au fost așa un suflet și un trup». «Un trup și un suflet» au fost și rămân pentru totdeauna, pentru veșnicie, ținuturile românești cu oamenii lor, păstrînd cu sfințenie, de la o generație la alta, flacăra sacră a iubirii de neam, a iubirii de Patrie. Însăși independența noastră, arată același Vasile Pârvan, s-a păstrat și se va păstra mereu pe temelia ființei naționale, pe unitatea de nezdruccinat ce s-a consolidat mereu în decursul timpului.

Finalizarea dezideratului Unirii, dezideratul unității noastre naționale în frontierele străvechi, dobîndirea independenței depline, au reprezentat în decursul întregului an 1918, încununarea aspirațiilor întregului nostru neam românesc și, în mod firesc, în epocă au dobîndit și o recunoaștere legitimă în conștiința Europei și a lumii întregi.

După înfăptuirea de scurtă durată — în oceanul vremii — a dezideratului nostru de Unire, de către nemuritorul voievod Mihai Viteazul, la cumpăna secolelor XVI—XVII, unitatea noastră națională a fost realizată în chip temeinic, deși parțial, în anul de grație 1859, prin actul istoric de la București, în 24 ianuarie, cînd Alexandru Ioan Cuza a fost ales domnitor al celor două Principate acum unite — Țara Românească a Moldovei și Țara Românească a Munteniei.

Acesta a fost un act cu profundă însemnătate reală și semnificație simbolică în lupta noastră pentru unitatea deplină, act care s-a bucurat chiar atunci, în epocă, de adeziunea deplină și de sprijinul entuziast al celorlalte provincii românești ca: Banatul, Transilvania, Bucovina și Dobrogea.

Aceeși adeziune și unitate de simțire și trăire românească s-a manifestat și în contextul evenimentelor care au condus la dobîndirea deplinei independențe de stat a României în anii eroici 1877—1878.

Desăvîrșirea unității noastre naționale s-a împlinit cu mari jertfe în anul mîntuirii 1918, împlinire pe care astăzi o sărbătorim cu deosebită bucurie pentru a 70-a oară.

În toate aceste momente cruciale din istoria noastră, în mijlocul poporului s-au aflat întotdeauna spirite luminate, oameni plini de harul viziunii, care au arătat neîncetat dreapta cale pentru înfăptuirea arză-



toarelor năzuințe ale poporului român, pentru exprimarea conștiinței sale de unitate, de alcătuire a unui singur stat, care să cuprindă pe toți românii în granițele sale inalienabile.

De la constituirea sa pe pământul vechii Dacii, în epoca apostolică și postapostolică, consolidată organizatoric în epoca patristică, Biserica noastră Ortodoxă a dat mărturie și s-a adevărat permanent a fi o Biserică slujitoare, neconținut alături de inima poporului, bucurându-se și suferind împreună cu poporul când a fost cazul.

Evenimentele fundamentale din viața națiunii, confruntările sale cu istoria vitregă de atâtea ori au constituit totdeauna evenimente esențiale și parte integrantă din viața Bisericii noastre. Biserica Ortodoxă Română, apărând totdeauna unitatea de credință a poporului, a contribuit în același timp, cu toată înalta-i autoritate, la apărarea ființei neamului și la înfăptuirea unității naționale, la desăvârșirea noastră națională, cum a fost cazul în anul de grație — 1918.

Biserica noastră a îndeplinit de-a lungul veacurilor și un rol cultural major, a înlesnit comunicarea culturală între provinciile românești în împrejurări foarte vitrege, prin tipărirea și vehicularea cărților de cult și de învățături folositoare sufletului creștin, dar și vieții sociale, prin organizarea și întreținerea școlilor în limba română, contribuind la păstrarea identității ortodoxe și naționale a credincioșilor, a poporului român și, în același timp, la trăinicia unității panortodoxe, prin stabilirea de strânse raporturi cu toate Bisericile ortodoxe surori, prin mulțimea de ajutoare acordate, prin ctitorirea multor locașuri de închinare.

În toate momentele hotărâtoare pentru înfăptuirea unității naționale românești, Biserica noastră și-a adus cu prisosință contribuția sa specifică, monahii, clericii, ierarhii și dreptcredincioșii, depunând neîncetat jertfelnice strădanii în acest scop.

O atitudine de patriotism sincer, o activitate asiduă și devotată în sprijinul dobândirii drepturilor legitime ale poporului și realizării unității sale depline, acestea au constituit de fapt aspecte specifice prin care s-a manifestat fără preget participarea efectivă la viața Patriei, a Bisericii noastre ortodoxe.

Momentele cruciale din viața poporului nostru au prilejuit și sfîntului nostru așezămînt crearea condițiilor pentru înfăptuiri bisericești de însemnătate deosebită. De pildă, declararea independenței de stat a României în anul 1877 și dobîndirea «de jure» a independenței statului



român prin lupte victorioase și imense jertfe, în războiul antiotoman din 1877—1878, au deschis noi și largi orizonturi și Bisericii Ortodoxe Române. În anul 1879, mitropolitul primat al României din acea vreme, Calinic Miclescu, scria patriarhului ecumenic din Constantinopol: «Principiul cum că cele relative la organizarea Bisericii s-a schimbat o dată cu schimbările politice este recunoscut în modul cel mai evident de Sinoadele ecumenice și Istoria bisericească ne dă numeroase dovezi despre respectarea sa». Biserica noastră străbună era pe deplin conștientă de însemnătatea marelui moment istoric din 1877—1878 și de urmările lui prospere pentru viața poporului întreg, ca și pentru toate sfintele așezăminte ale țării. Vor urma după această dată eforturi perseverente, inițiative și demersuri, acte de înaltă vrednicie, de afirmare hotărâtă a independenței eclesiastice întru dobândirea autocefaliei depline a Bisericii Ortodoxe Române, iar după unirea din 1918, pentru dobândirea rangului de patriarhat, în 1925 și a refacerii unității ortodoxe din Transilvania la exact 30 de ani, în 1948, în vremurile de deplină libertate din țara noastră.

Clerul întreg, toți ierarhii noștri ieșiți din mijlocul poporului au înțeles ca un sfânt imperativ al timpului, «datoria către țară și religione» — cum se exprima arhipăstorul plaiurilor oltene, episcopul Atanasie Stoenescu, cel care, participând cu dăruire și deosebită însuflețire la istoricele evenimente prin care poporul nostru își dobândea independența deplină în 1877—1878, a fost un exemplu luminos și prezență stimulatorie pentru toți slujitorii bisericești, pentru enoriași, pentru ostașii noștri luptători, dăruindu-se tuturor din preaplinul ființei sale.

Argumentul neatîrnării Bisericii noastre a avut o deosebită însemnătate și o mare pondere în proclamarea oficială a neatîrnării, autocefaliei și în recunoașterea acestui drept legitim și istoric de la 1877—1878.

Pe de altă parte, dobîndindu-și deplina autocefalie la 1885, Sfînta noastră Biserică a putut să-și aducă contribuția sa patriotică devotată la consolidarea temeliei unității naționale, împlinită în memorabilul an 1918, și, de asemenea, la deschiderea căilor spre dobîndirea dreptului la ridicarea în treapta de patriarhie, în anul 1925.

Imediat după 1 Decembrie 1918, la 31 decembrie 1919, întreaga ierarhie a Bisericii noastre, convocată în ședință plenară la București ho-



tăra solemn : «După cum s-au alipit de bunăvoie și pentru veșnicie Țările surori, tot astfel, această unire a națiunii române să se extindă și asupra Sfintei noastre Biserici strămoșești» (Hotărîrea Sfîntului Sinod din 31 decembrie 1919, în Arhiva Administrației Patriarhale, București, Fond Sfîntul Sinod).

Cu acest prilej s-a hotărît în unanimitate să se întocmească un statut special de unificare administrativ-bisericească a întregului nostru sacral așezămînt, care să aibă caracter de lege. Timp de cîțiva ani s-au depus neîncetate strădanii pentru înfăptuirea efectivă și canonică a unificării noastre bisericești, «unificarea, adică organizarea ei unitară sub conducerea Sfîntului Sinod din București, prin contopirea tuturor organismelor sale» (Dezideratele primului Congres al preoțimii din România întregită, București, 1920).

Și astfel, actul unirii, desăvîrșit după 1948, cînd toți frații români dreptmăritori creștini din Țara Românească a Munteniei, condusă odinioară cu mare vrednicie de Basarabi, Țara Românească a Moldovei, condusă în veac de Mușatini și Țara Românească a Transilvaniei, independentă de mai multe ori, au făcut și fac parte administrativ-bisericește de sub cupola unei singure Biserici, de sub cupola Bisericii Ortodoxe Române.

În toate etapele importante ale luptei poporului nostru pentru unitate națională, pentru libertate și independență, ca și în viața de fiecare zi a Patriei, ierarhia Bisericii ortodoxe și toți slujitorii bisericești și-au îndeplinit cu cinste rolul ce le revenea, s-au identificat cu aspirațiile poporului, au sprijinit pe diferite căi, prin toate mijloacele specifice înfăptuirea acestor nobile aspirații — cu patriotică însuflețire și cu creștinească osîrdie, au contribuit prin cuvînt și faptă la realizarea celor mai înalte idealuri naționale și sociale, dovedind permanent o sfîntă dăruire.

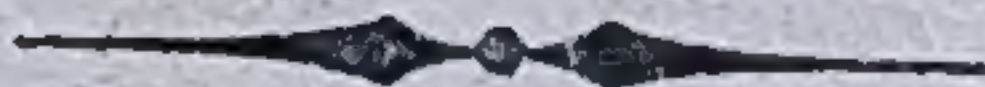
Această concentrare neabătută și în chip înțelept realizată către statornică împlinire a sacrei datorii către Patrie, în spiritul umanismului creștin și al devotamentului total, s-a adevărit totdeauna ca fiind determinată de o profundă înțelegere a stringențelor și cerințelor momentelor istorice. În oricare din aceste momente ierarhii noștri și toți slujitorii bisericești au înțeles cu deplină luciditate, și au acționat



În consecință, că cele două entități, Sfânta Biserică și Patria, nu puteau fi despărțite și astfel s-au menținut mereu la înălțimea prestigiului statornicit de veacuri cu devoțiune și jertfelnicie, așa cum și străbunii au ținut să se prezinte în fața lui Dumnezeu și a lumii, fără a despărți năzuințele și idealurile Bisericii de idealurile poporului român, așa cum fac și astăzi în cadrul Frontului Unității și Democrației Socialiste.

În condițiile contemporane, când sărbătorim împlinirea a 7 decenii de la istoricul act de la 1 Decembrie 1918, Biserica Ortodoxă Română este o slujitoare statornică a operei de construire a societății multilateral dezvoltată din Patria noastră, Republica Socialistă România, prin împlinirea organică, armonioasă a vrierilor și idealurilor ei cu cele ale poporului, slujire însuflețită permanent de mesajul creștin, «Pace și bunăvoie între oameni», pentru apărarea vieții și triumful păcii în întreaga lume.

Dr. NESTOR VORNICESCU  
ARHIEPISCOP AL CRAIOVEI  
ȘI MITROPOLITUL OLTENIEI





## PROBLEME INTERCONFESIONALE

### TENDINȚE NOI ÎN HRISTOLOGIA CATOLICĂ CONTEMPORANĂ

Într-un articol intitulat, *Hristologia după Vatican II*<sup>1</sup>, publicat în revista catolică «The Ecumenist», din Toronto, se arată că există o mare diferență între hristologia premergătoare și cea următoare Conciliului II de la Vatican. Hristologia premergătoare acestui Conciliu avea un caracter uniform, iar presuposițiile ei erau neo-tomiste. «Hristologia contemporană se caracterizează prin pluralismul metodei teologice, fapt cu totul necunoscut teologiei catolice anterioare»<sup>2</sup>. De la uniformitate și identitate hristologică se trece la pluralism hristologic. În teologia catolică contemporană există astăzi cel puțin cinci curenți sau metode hristologice. Prima metodă are caracter *transcendental*, fiindcă ia ca punct de plecare pe Dumnezeu. Cu alte cuvinte, este vorba despre hristologia transcendentală (Rahner, Kasper, Balthasar). A doua metodă are caracter *imanentist*, fiindcă ia ca punct de plecare lupta omului pentru liberare politică, socială sau economică. Acest curent este cunoscut sub denumirea de teologie a liberării (Leonard Boff, Gustav Gutierrez, Edward Schillebeeckx). Celelalte trei metode se întemeiază pe *analiza socială*, *criticismul literar* și *criticismul istoric*. Cele mai importante dintre toate aceste metode rămân însă primele două, fiindcă numai ele au reușit să creeze curenți și școli în teologia catolică contemporană. De aceea ne vom ocupa numai de aceste două curenți hristologice.

Referindu-se la prima metodă de interpretare a hristologiei, articolul subliniază că fundamentul ei filosofic rezidă în idealismul german. «Hristologia lui Karl Rahner dovedește o splendidă însușire a tradiției filosofice germane a idealismului. Lucrarea lui, «Temeiurile credinței creștine» exploatează metoda transcendentală în plinătatea ei. Etapele acestei metode sînt clare. Rahner dezvoltă mai întîi, prin analiză transcendentală (analiza structurilor apriorice ale subiectivității umane) noțiunea de necesitate a unui Mîntuitor absolut. Apoi el cercetează istoria și descoperă corelația dintre noțiunea de Mîntuitor absolut și evenimentul istoric al lui Iisus Hristos din Nazaret. El se manifestă în istorie ca împlinire a aspirațiilor umane. Această metodă leagă speranța și experiența umană cu evenimentul istoric al lui Iisus. Cu toate acestea metoda este mai curînd istorică decît transcendentală, fiindcă detaliile vieții, slujirii și morții lui Iisus nu sînt luate ca punct de plecare, ci sînt interpretate ca manifestare istorică a speranței pentru un Mîntuitor

1. Francis Schlüssler Florenza, *Christology after Vatican II*, în «The Ecumenist», Toronto, Vol. 18, No. 6, sept.—oct. 1980.

2. *Ibidem*, p. 81.



absolut»<sup>3</sup>. Cu toate că există diferențe între hristologia lui Rahner, Balthasar sau Kasper, totuși ei rămân tributari idealismului german, fiindcă hristologia lor are caracter transcendental.

A doua metodă privește teologia politică sau teologia liberării. «Deși reprezentanții ei se consideră în opoziție față de teologia speculativă și idealistă, ei datorează totuși mult teologiei germane și în special lui Karl Rahner. Aceasta nu numai pentru faptul că promotorii ei au studiat în Germania (Boff, Segundo, Asmann, Miranda), ci pentru ce au pus în evidență consecințele logice ale teologiei lui Rahner. Accentul pus pe libertate ca o condiție transcendentală a vieții și istoriei umane a fost transpusă de către ei în contextul practicii concrete, politice și sociale. Lucarea lui Sobrino *Hristos la răspîntie* și cea a lui Boff, *Iisus Hristos liberator* ilustrează metodologia specifică a teologiei latino-americane de liberare. Ei derivă categoriile lor conceptuale din hristologia europeană, cu toate că iau atitudine hotărîtă împotriva abstracției pe care o face ea de figura istorică a lui Iisus și de analiza concretă a prezentului. Acest protest îndreptat împotriva eliminării din soteriologie a elementului istoric concret constituie caracterul specific al hristologiei lor. Afirmația după care Iisus a murit pentru toți, spun ei, devine abstractă, dacă se ignoră că El a murit ca rezultat al păcatului istoric și cînd se trece cu vederea păcatul concret al societății de astăzi. Sobrino și Boff pun în evidență analogia dintre conflictul trăit de Iisus în perioada vieții Sale pămîntești și conflictele proprii ale situației latino-americane»<sup>4</sup>. Astfel sînt prezentate cele două metode hristologice în articolul amintit.

Ce putem spune despre ele? Ambele curente hristologice constituie un progres important al teologiei catolice față de trecut. După ce secole întregi, de la apariția scolasticii (sec. XII) și pînă la Conciliul II Vatican, teologia catolică s-a mulțumit să interpreteze lucrarea mîntuitoare a Domnului Hristos numai în relația ei juridică cu Dumnezeu-Tatăl (este vorba despre cunoscuta teorie a satisfacției), după Vatican II ea a început să interpreteze aceeași lucrare mîntuitoare și în raport cu omul și lumea lui. De aceea nu se mai vorbește atît de implicațiile juridice ale rîscumpărării, deși nu s-a renunțat la teoria satisfacției, ci de implicațiile istorice, sociale sau politice ale activității Mîntuitorului, adică de experiența Sa umană. Termenii de experiență și practică revin adesea sub pana promotorilor teologiei eliberării. Această evoluție a hristologiei catolice găsește un ecou pozitiv în cadrul teologiei răsăritene, care a arătat de la bun început că activitatea Mîntuitorului are o față întoarsă către Dumnezeu și alta către lume, creația Sfintei Treimi. Desigur, tradiția răsăriteană n-a luat ca punct de plecare premise filosofice, ideologice sau politice lumești, ca să pună în evidență implicațiile sociale sau cosmice ale mîntuirii, așa cum procedează noile curente hristologice catolice, ci Sfînta Treime. Pentru Sfîntul Ioan Gură de Aur, Sfîntul Vasile cel Mare și Sfîntul Ambrozio de Milan, spre exemplu, Sfînta Treime constituie izvorul unui întreg program social, îndreptat cu

3. *Ibidem*, p. 82.

4. *Ibidem*, p. 83.



## ORTODOXIA

precădere împotriva acumulării de bogății pămîntești, sau împotriva sclaviei, pe care l-au pus în practica vremii lor. Cu toate acestea trebuie recunoscut că noile dezvoltări intervenite în hristologia catolică constituie un pas pe calea apropierii dintre cele două tradiții, răsăriteană și apuseană.

Una din caracteristicile teologiei apusene a fost însă caracterul ei intelectualist și speculativ. Lipsită de temelia unei experiențe spirituale care să asigure dezvoltarea ei continuă, această teologie a fost obligată să se dezvolte în cursul istoriei prin opoziții, rupturi și curenți contradictorii. Această caracteristică se confirmă și de această dată. Cu toate că teologia eliberării ar putea constitui un element de echilibru față de hristologia transcendentă, așa cum s-a arătat mai sus, totuși promotorii acestei teologii iau poziție hotărîtă împotriva hristologiei transcendente, fiindcă are caracter formal din cauza dogmei calcedoniene, cu cei patru termeni consacrați ai ei (nedespărțit, neîmpărțit, neamestecat, neschimbat), și fiindcă face abstracție de realitatea istorică a vieții lui Iisus. Adversarii hristologiei transcendente consideră că «formula Calcedonului constituie nu numai o concepție profund formală și abstractă despre natura umană și despre lume, dar chiar despre Iisus Hristos. Ea evită să insiste asupra lui Iisus cel istoric și asupra vieții și activității Sale concrete. Predica lui Iisus, contextul social și implicațiile religioase sau politice au constituit motivele concrete ale osîndirii și execuției Lui. Departe de a pune în evidență implicațiile teologice ale acestei realități, Iisus este văzut ca simbol (deși ca simbol real) al prezenței și dăruirii de sine a lui Dumnezeu prin propria dăruire de Sine a lui Iisus. Moartea lui Iisus exprimă împlinirea radicală a dăruirii umane de sine și simbolizează comunicarea de sine a lui Dumnezeu. Deși hristologia transcendentă țintește către sensul fundamental al morții lui Iisus, rămîne totuși abstractă. Ea trece cu vederea conflictul dintre predica religioasă a lui Iisus și lumea socială, politică și religioasă de astăzi. Anterior, orizontul hristologiei contemporane era constituit de formula Calcedonului. Afirmările ei cu privire la cele două naturi și o persoană în Iisus Hristos serveau drept cheie de interpretare a existenței creștine umane și ecleziale. Acum lucrurile s-au schimbat și orizontul hristologiei actuale cuprinde cei doi poli, unul al credinței biblice, altul al experienței contemporane. Nu este vorba de doi poli izolați, ci legați reciproc între ei, și impregnați cu experiențe, interpretări și conflicte pluraliste»<sup>5</sup>.

Principalul capăt de acuzare adus împotriva hristologiei transcendente de către adversarii ei constă tocmai în caracterul ei transcendent, în faptul că orientează aspirația umană spre absolut, spre transcendent, spre eternitate, în Hristos, Dumnezeu-Om. Acesta este motivul principal pentru care hristologia transcendentă este categorică ca fiind idealistă și formală de către partizanii teologiei eliberării. În schim-

5. *Ibidem*, p. 85.



bul ei, acești partizani propun o hristologie imanentistă orientată spre experiență și practică istorică. Setea de absolut este înlocuită cu setea de dreptate socială. În realitate, se trece de la o hristologie ontologică, întemeiată pe existența celor două naturi — divină și umană —, în Hristos, către o hristologie funcționalistă bazată pe credință și practică istorică, care se vrea să schimbe structurile sociale. Procedind astfel, promotorii catolici ai teologiei eliberării nu fac decît să repete vechea dilemă a teologiei occidentale dintre ontologismul catolic și funcționalismul protestant. Dacă catolicii susțineau, spre exemplu, în trecut, că «ministrul» acționează în «persona Christi», adică puneau accentul pe persoană și ontologia ei, protestanții găseau de cuviință să riposteze, pentru a evita ontologismul catolic, că pentru Reformă importantă este nu persoana «ministrului» ci funcția lui. Dacă ar fi să luăm în considerare acest pasaj, în mod izolat, atunci am putea spune că Reforma a devansat pe teologii catolici cu patru secole. Nimeni nu poate contesta aspectele pozitive ale teologiei eliberării, dar renunțarea la caracterul ontologic al hristologiei pentru caracterul ei funcționalist, nu face decît să minimalizeze rostul și importanța pe care persoana o are în creștinism. Adevărata hristologie implică, așa cum au arătat Părinții Bisericii, nu numai o schimbare funcțională a structurilor sociale exterioare, ci o înnoire ontologică interioară a persoanei.

Cu mai multă vreme în urmă, Yves Congar, cunoscut teolog catolic, spunea că hristologia catolică este mai apropiată de separația nestoriană între cele două naturi în Hristos, adică între natura divină și natura umană, decît de formele Calcedonului care lua în considerare atît distincția dintre cele două naturi, ca fiind neamestecate și nedespărțite, dar și unirea dintre ele, spunînd că sint neîmpărțite și nedespărțite, în virtutea ipostasului divin de Fiul al lui Dumnezeu. Pentru adversarii hristologiei transcendente formula Calcedonului se rezumă la separația nestoriană dintre cele două naturi în Hristos, fapt pentru care persoana unică a Mîntuitorului este divizată între un Hristos al gloriei divine și un Iisus al istoriei imanente. În opoziție cu Hristos al gloriei, care orientează pietist pe credincioși către transcendent, ei optează pentru Iisus al istoriei, în mod activist. Preocuparea lor, pentru dreptate socială și lupta lor împotriva injustiției și oprîmării sociale, trebuie apreciată la justa ei valoare. Dar această preocupare unilaterală pentru transformarea structurilor de injustiție socială în structuri drepte, care are un caracter exterior și activist, atrage după sine o scădere a vieții interioare a credinciosului. Un cunoscut teolog protestant, remarcă în acest sens următoarele: «Cu toate că termenul de viață interioară n-ă



fost cu totul alungat din limbajul nostru, el a devenit rar și purtător de semnificație peiorativă. Tehnicitatea acțiunii ne obligă să elaborăm o tactică în care motivațiile interioare ocupă prea puțin loc. Ea ne extravertește»<sup>6</sup>. Dacă pietismul duce la criză socială, activismul duce la criză spirituală.

Dominați de dilemele hristologiei occidentale, partizanii teologiei eliberării n-au înțeles adevărata semnificație a hristologiei transcendente a lui Karl Rahner, izvorită tocmai din dorința de a pune capăt acestei dileme. La baza acestei hristologii care ia în considerare prezența Logosului în lume și spiritul uman, se găsesc trei elemente principale: 1) Primul element al acestei hristologii transcendente a Logosului îl vede Rahner în nevoia omului de iubire absolută. Ea răspunde poruncii lui Hristos de a vedea în aproapele pe el însuși. Potrivit acestei porunci, «o iubire absolută, care se îndreaptă radical și fără rezerve spre un om, afirmă implicit prin credință și prin iubire pe Hristos. Și acest lucru e adevărat. Căci omul simplu, finit și lipsit de fermitate, nu poate justifica într-un sens deplin numai prin sine și pentru sine iubirea absolută ce i se oferă, în care o persoană se angajează pe sine însuși și are curajul să se dăruiască total altuia; pentru sine însuși celălalt ar putea fi iubit numai cu rezervă, cu o iubire în care cel ce iubește se rezervă pentru sine însuși, sau are curajul să se dăruiască în mod absolut unei realități poate goale de sens... Iubirea însă vrea o unitate a iubirii de Dumnezeu și de aproapele, în care iubirea de aproapele este în același timp iubire de Dumnezeu și de abia prin aceasta este absolută. Prin aceasta ea caută însă pe Dumnezeu-Omul, adică pe Acela care poate fi iubit ca om cu absolutul iubirii lui Dumnezeu.

2) Al doilea element al acestei hristologii virtuale în om, îl vede Rahner în înțelegerea morții într-un sens pe care-l vede împlinit în moartea lui Iisus. «Moartea este o faptă în care se împlinește toată viața, în care omul ca ființă liberă dispune de sine ca întreg, dar așa că această dispunere este acceptarea unei dispunerii absolute de ființa sa în neputința sa radicală, care e suportată în moarte. Dar dacă această acceptare liberă, deschisă neputinței radicale, prin care ființa ce dispune de sine acceptă să se dispună de ea, nu înseamnă acceptarea unei absurdități, care în acest caz ar putea fi refuzată «pe drept» printr-un protest, această acceptare implică în om, — care nu afirmă idei și norme abstracte, ci realitatea ca temel al existenței sale istorice, — așteptarea sau afirmarea, prin presimțire, a morții în care e împăcată dialectica faptelor și a suferinței neputințeloase în moarte». Această împăcare e realizată în Hristos, iar prin El și pentru noi<sup>7</sup>.

6. Roger Mehl, *Vie intérieure et transcendance de Dieu*, Paris, Cerf, 1980, p. 9.

7. K. Rahner, *Grundlinien einer systematischen Christologie*, în vol. Karl Rahner, Wilhelm Thüsing, *Christologie systematisch und exegetisch dargestellt*, Herder, 1972, p. 62—63.



3) Al treilea element e speranța în viitor. Omul speră, plănuiește, dar în același timp e expus neprevăzutului viitor. «Înaintarea sa în viitor este o străduință continuă de a micșora înstrăinările sale interioare și distanța între ceea ce este și ceea ce vrea și trebuie să fie. Trebuie să ne mulțumim deci sau numai cu concilierea (individuală sau colectivă) cu un țel veșnic depărtat, totdeauna asimptotic urmărit, care se mișcă numai la distanță, sau acest țel absolut e un țel cu putință de atins, fără ca odată atins, să suprimă finitul și să-l facă să dispară în absolutul lui Dumnezeu. Omul care speră în mod real trebuie să spere că acestor întrebări trebuie să li se răspundă în înțelesul al doilea al alternativei, *prin realitatea istorică*»<sup>8</sup>. Hristos dă acest răspuns pozitiv amintitei speranțe a omului.

După cum rezultă din aceste trei aspecte ale hristologiei transcendente, Rahner caută să depășească dilema dintre iubirea de aproapele și iubirea de Dumnezeu, dintre faptă și suferință, dintre prezent și viitor, dintre timp și eternitate. Rahner însuși vede împlinindu-se această «hristologie transcendentă» sau a așteptării, în corespondența dintre persoana și opera lui Hristos cel istoric și o «teologie a conștiinței», adică o «hristologie ontică», înscrisă în existență, o «hristologie ontologică», în care hristologia testată istoric și propovăduită se acordă cu raționalitatea, sau cu trebuința de sens a ființei umane<sup>9</sup>. Este adevărat că «hristologia transcendentă» nu ia în considerare «conflictul dintre predica religioasă a lui Iisus și lumea socială, politică și religioasă a vremii»<sup>10</sup>, așa cum nu ia în considerare nici preocuparea teologiei răsăritene pentru transfigurarea și îndumnezeirea omului. Dar aceasta nu înseamnă că trebuie să se respingă această «hristologie transcendentă», fiindcă ea constituie baza care permite atât reconcilierea dintre hristologia catolică și cea protestantă, dar și a celei dintre tradiția apuseană și cea răsăriteană. Sfinții părinți au formulat așteptarea și împlinirea omului în Hristos, care face obiectul hristologiei transcendente, în mod mai simplu, declarând că omul a fost făcut pentru Hristos, sau că chipul dumnezeiesc al omului se desăvârșește în Hristos<sup>11</sup>. Hristologia transcendentă nu se opune nici credinței și nici experienței istorice, fiindcă dincolo de orice controversă între ontologie și funcționalism, ia în considerare atât setea omului de eternitate cât și setea lui de dreptate socială. Este adevărat însă că pentru a atinge acest scop, hristologia transcendentă trebuie interpretată în lumina teologiei trinitare, ca temei al comuniunii, dreptății și iubirii. Aceasta poate constitui însă obiectul unui alt studiu.

Pr. prof. DUMITRU POPESCU

8. Pr. prof. D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, Inst. Biblic, București, 1980, vol. II, p. 14.

9. *Ibidem*, p. 16.

10. Francis Schüssler Florenza, *op. cit.*, p. 85.

11. Pr. prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 14.



## INTERCOMUNIUNE SAU COMUNIUNE SACRAMENTALĂ ? IDENTITATEA ECLESIALĂ ȘI UNITATEA ÎN CREDINȚĂ

Unitatea creștină — pentru care s-a rugat Mântuitorul Iisus (Ioan XVII, 20—26) — a fost distrusă de lumea păcatului, a orgoliului, a verhovnicilor și a ignoranței. În veacul nostru s-a primit însă «un har special și trebuie să ne ridicăm la înălțimea lui : ecumenismul, redescoperirea refacerii unități creștine»<sup>1</sup>.

La 6 decembrie 1987, Patriarhul Constantinopolului și Papa au com-liturgisit în Catedrala Sf. Petru de la Roma, dar s-au aflat în imposibilitatea de a se împărtăși din același Sfânt Potir, Suficiențele de la început ale separării au făcut deci repede loc conștiinței insuficiențelor. De altfel, în Documentul aprobat la Bari (iunie 1987) — de către Comisia mixtă de dialog ortodoxo-romano catolic — se preciza că împărtășirea din același Sfânt Potir, adică comuniunea sacramentală, nu este posibilă «decît între Biserici care au în comun credința, sacerdoțiul și Tainele... Săvîrșirea Tainelor confirmă comuniunea credinței în Biserici și o învederează»<sup>2</sup>. Același Document preciza însă că «o anumită diversitate de formulare nu compromite koinonia între Bisericile locale, fiindcă fiecare Biserică poate recunoaște sub varietatea formulărilor unica credință autentică primită de la Apostoli»<sup>3</sup>.

Parafrazîndu-l pe Martin Heidegger<sup>4</sup>, am putea spune că ori de cîte ori abordăm problema majoră a creștinătății zilelor noastre — refacerea unității creștine — această temă este întotdeauna deja prezentă în cugetul nostru, fiindcă ea definește însuși statutul nostru de creștini. Imposibilitatea de a ne împărtăși din același Sfânt Potir — în care ne găsim adeseori, creștini de diferite confesiuni — reactivează parcă tot mai mult acest gînd statornic al cugetului nostru, animat cu secunditate de către Mișcarea ecumenică a zilelor noastre.

Bazele mișcării ecumenice au fost puse în anul 1866 de așa-zisa Conferință de la Lambeth (Conferința episcopilor anglicani din lumea întreagă, care se ține de atunci încoace în palatul numit «Lambeth» de la Londra)<sup>5</sup>. În același an, Conferința Bisericii episcopale americane a alcătuit un plan minimal cuprins în hotărîrea luată atunci și cunoscută sub numele de «Declarația unității». Conferința de la Lambeth, din anul 1888, a adoptat cuprinsul «Declarației asupra unității» (creștine). În anul 1910 s-a întrunit cea dintîi Conferință a reprezentanților noii Mișcări ecumenice, sub formă de «Conferința misionară mondială», care s-a ținut la Edimburg. Textele documentelor și rapoartelor redactate în secolul nostru — de către Comisia «Credință și Constituție» a Consiliu-

1. Dr. Antonie Plămădeală, Mitropolitul Ardealului, *Bilanț și perspective ecumenice*, în «Mitropolia Ardealului», XXXII (1987), nr. 6, p. 131.

2. Poi, *Sacraments et Unité de l'Eglise* (Commission internationale, catholique-orthodoxe, Bari, 1987), în «Irenikon», no. 3/1987, p. 342—343.

3. Ibidem, p. 343.

4. *Sein und Zeit (Ființă și timp)*, trad. D. Tilinca, în «Revista de Istorie și Teorie literară», XXXV (1987), nr. 3—4, p. 102.

5. Vezi Pr. prof. L. Stan, *Lucrările Consiliului căpeteniilor și reprezentanților Bisericilor Ortodoxe autocelale, în legătură cu sărbătorirea a 500 de ani de autocelale a Bisericii Ortodoxe Ruse (8—18 iulie 1948), tom. II, Moscova, 1949, în «Ortodoxia», IV (1952), nr. 2, p. 261.)*



lui ecumenic sau de diferite Comisii mixte de dialog teologic bilateral sau multilateral — oglindesc în chip fidel viziunea și orientarea ecumenistă a eclesiologiei interconfesionale contemporane, și anume, implicarea tuturor Bisericilor și denominațiunilor creștine în procesul de refacere a unității creștine.

La Conferința întrunită la Cincinatti (S.U.A.), în anul 1910, s-a relevat că scopul organizației «Credință și Constituție» (Faith and Order) era să stabilească platforma dogmatică minimală, pe baza căreia să se treacă apoi la organizarea unei unități interconfesionale<sup>6</sup>. Într-adevăr, Consiliul ecumenic al Bisericilor — și îndeosebi prin Comisia sa «Credință și Constituție» — a urmărit cu insistență să înfăptuiască o unitate interconfesională, care să includă toate Bisericile și denominațiunile creștine. În lumina teologiei ecumeniste — tutelată de Consiliul Ecumenic al Bisericilor — toate Bisericile și denominațiunile creștine sînt chemate la o comuniune eclesială, care nu implică alterarea identității lor eclesiale. Această viziune pătimase însă în mare parte — ca de altfel și studiile eclesiologice interconfesionale apărute în ultima vreme, marcate de aceeași teologie ecumenistă hibridă — tocmai prin caracterul unilateral al înțelegerii realității identității eclesiale, care este detașată de criteriul credinței împărtășită de Biserica sau denominațiunea respectivă. Acest confesionalism dogmatic a dat naștere la diverse teze eclesiologice, ca de pildă, eclesiologia «sobornost», eclesiologia «euharistică», eclesiologia «comuniunii» etc.. Pentru unii eclesiologi ortodocși români, eclesiologia «comuniunii» se poate constitui doar printr-o «îmbinare creatoare între diverse teze eclesiologice»<sup>7</sup>. Desigur, și această viziune este tot atît de ne-ortodoxă în articulațiile ei, întrucît refacerea unității creștine nu se poate materializa decît în lumina practicii și tradiției dogmatice, canonice și cultice a Bisericii Ortodoxe, care a principalizat criteriile eclesiologiei autentice. Această eclesiologie nu separă comuniunea euharistică de unitatea în credință, și nici nu identifică identitatea eclesială cu comuniunea interconfesională, ci le privește în chip organic, raportîndu-le la unitatea eclesială care are ca temei succesiunea apostolică. De altfel, ideea de comuniune, de unitate eclesială, — prezentă atît în Sfînta Scriptură, cît și în scrierile Sfinților Părinți, inclusiv în textul canoanelor — rămîne o coordonată specifică doctrinei, cultului, organizării și spiritualității ortodoxe<sup>8</sup>.

În «Raportul de consens» asupra Euharistiei, adoptat la Upsala (1968) de Consiliul Ecumenic al Bisericilor, se preciza că «pe măsură ce Bisericile, în experiența ecumenică, se apropie de plenitudinea care este în Hristos, problema intercomuniunii se apropie de soluția ei. Apropierea de această plenitudine întru Hristos — care duce doar la starea stării de comuniune în sacris, fiindcă «de unirea personală cu Hristos în cadrul comunității, adică de o comuniune personală deplină cu creș-

6. *Ibidem*, p. 262.

7. Diac. asist. Ion Bria, *Eclesiologia comuniunii*, în «Studii Teologice», XX (1968), nr. 9—10, p. 681.

8. Vezi drd. Gh. Chișcă, *Ideea de comuniune în Ortodoxie*, în «Ortodoxia», XXI (1969), nr. 3, p. 116.



tinii ortodocși în Hristos, nu se pot împărtăși cei ce nu fac încă deplin parte din comunitatea Bisericii Ortodoxe»<sup>9</sup>. Într-adevăr, comunitatea euharistică cu Hristos și în Hristos are ca temei comuniunea în credință, în cugetare. În această comuniune de credință și mărturisire, în care au stăruit și primii creștini (Fapte II, 42, 46), se află însă doar cel care se împărtășește din același potir euharistic al Bisericii celei Una, Sfântă, Sobornicească și Apostolică, adică Biserica Ortodoxă.

În anul 1978, Comisia «Credință și Constituție» a Consiliului Ecumenic a declarat că Duhul Sfânt «...este prezent și în vremea noastră pentru restabilirea unei comuniuni credibile... Și noi credem — se preciza în Documentul redactat la Bangalore — că această comuniune, așa incompletă cum este, poate deveni un semn de speranță pentru alții. Comuniunea în Hristos dovedește posibilitatea eliminării barierelor umane. Ea restabilește relații de respect reciproc fără a sacrifica propriile convingeri...»<sup>10</sup>. În viziunea și metoda de lucru a Consiliului Ecumenic, această intercomuniune se traduce deci doar prin restabilirea relațiilor de respect reciproc. Fiecare Biserică sau denominațiune creștină — membră a Consiliului Ecumenic — rămânea fidelă propriilor convingeri doctrinale. Evident, această așa-zisă formă de comuniune — nunită impropriu și intercomuniune — poate deveni doar un semn de speranță în această privință, întrucât comunitatea creștină are obligația «și capacitatea de a răspunde necesităților umane»<sup>11</sup>, inclusiv a acelor cerute de alte convingeri și trăiri religioase.

Influențați de teologia ecumenistă — de tip interconfesionalist — unii teologi ortodocși au vorbit despre așa-zisa intercomuniune în sacris determinată de acțiunile de asistență religioasă reciprocă, la care sînt îndatorate toate confesiunile și denominațiunile creștine între ele. Acest fel de intercomuniune a fost însă întotdeauna privită de Biserica Ortodoxă «ca o excepție admisă după rînduielele economiei»<sup>12</sup>.

Noțiunea de «intercomuniune» — care a fost necunoscută Bisericii Vechi, și improprie deci teologiei ortodoxe de sorginte apostolică și patristică, a fost pusă în circulație de unii teologi protestanți din Apus<sup>13</sup>. Prin «intercomuniune» ei au înțeles o restabilire a comuniunii între două Biserici despărțite, care, și după comunecarea din același Potir Euharistic, rămîn despărțite din punct de vedere al doctrinei dogmatice, cultice și canonice. Desigur, asemenea afirmații sînt străine de eclesiologia ortodoxă. Pentru ortodocși, unitatea creștină se poate realiza nu-

9. Pr. prof. D. Stăniloae, *Teologia Euharistică*, în «Ortodoxia» XXI (1969), nr. 3, p. 362.

10. *Sharing in One Hope: Bangalore 1978. Reports and Documents from the Meeting of the Faith and Order Commission*, Faith and Order Paper no. 92, Geneva, W.C.C., 1979, p. 1—11.

11. Documentul nr. 1 Upsala 1968. Secțiunea a VI-a, apud Prof. dr. N. Chitescu, *A patra Adunare Generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor*, în «Biserica Ortodoxă Română» (B.O.R.), LXXXVI (1968), nr. 7—8, p. 919.

12. Pr. prof. L. Stan, *Ortodoxia în zărilor ecumenismului. Perspective ecumenice*, în «Mitropolia Olteniei», XXII (1970), nr. 5—6, p. 771.

13. Vezi Pr. prof. dr. Ioan Ică, *Comuniune și intercomuniune*, în «Glasul Bisericii», XXXVII (1978), nr. 5—6, p. 539.



mai prin comunicatio in sacris, care va fi rodul unității în credință<sup>14</sup>. Această «credință» implică atât un act decisiv și o atitudine constantă de a crede (fides qua creditur), cât și un conținut al credinței (fides quae creditur), care trebuie să fie întotdeauna autentic ortodox.

Unitatea în credință duce la înregimentarea în aria largă a ecumenicității. Pentru a rămâne însă în această ecumenicitate, este necesar a păstra și mărturisi cele statornicite și predate de Sfinții Părinți la Sinoadele Ecumenice. De altfel, Sfinții Părinți au hotărât ca această credință «transmisă nouă de către cei care au fost martori și slujitori ai cuvântului, de către Apostolii aleși de Dumnezeu, să se păstreze liberă de inovațiuni și nevătămată; ...Și noi am hotărât, în mod definitiv — conchideau Sfinții Părinți ai Sinodului trulan — că la cele așezate mai înainte nimic să nu se adauge, nici să se omită...» (Conon 1 VI ec.). Părinții Sinodului VII ecumenic au reafirmat că «...nimănui nu îi este permis să propună sau să scrie, sau să alcătuiască altă credință, afară de aceea hotărâtă de către Sfinții Părinți adunați în cetatea Niceea împreună cu Sfântul Duh» (canon. VII). Asistența Duhului Sfânt rămâne deci girul autenticității și veridicității credinței ortodoxe, unic criteriu pentru restabilirea unității creștine prin comunicatio in sacris.

Ecumenicitatea Bisericii se menține și prin comuniunea dragostei și păcii, «într-o unitate în sine și în unitatea Bisericii» (can. 69 Cartagina). Această unitate este deci liantul unității ecumenice a Bisericii, iar «cei ce se pun cu inimă nebună împotriva păcii Bisericii celei ce este răspîndită în toată lumea» (can. 69 Cartagina), adică împotriva Bisericii Ortodoxe, luptă pentru scindarea Bisericii lui Hristos. De altfel, unitatea Trupului lui Hristos s-a scindat datorită ereziilor și schismelor. «Cel viclean, aruncînd în Biserica lui Hristos semințele neghinei eretice, și acesta văzîndu-le tăiate din rădăcină cu sabia Duhului, a venit pe altă cale de viclenie, apucîndu-se să despartă Trupul lui Hristos — adevereau Părinții întruniți la Sinodul din Constantinopol, în anul 861 — prin nebunia schismaticilor» (can. 13).

Regretatul teolog Nikos A. Nissiotis mărturisea că «eclesiologia rămîne punctul crucial pentru teologia creștină în perspectiva ecumenică»<sup>15</sup>. Intr-adevăr, studiile de eclesiologic dogmatică și canonică pot contribui substanțial și eficace la o mai bună cunoaștere și înțelegere între confesiunile creștine separate, și la aprofundarea și explicitarea propriei teologii confesionale, care să fie capabilă să promoveze o eclesiologie de convergență în contextul dialogului teologic bilateral și multilateral din zilele noastre. Această eclesiologie presupune însă cunoașterea doctrinei canonice și a implicațiilor ei pastoral — eclesiologice<sup>16</sup>.

14. Dr. Antonie Plămădeală, Mitropolitul Ardealului, Sesiunea Comitetului executiv al Comitetului ecumenic al Bisericilor, Atlanta, 1987, în «Mitropolia Ardealului», XXXII (1987), nr. 6, p. 127.

15. *The Church as a Sacramental Vision and the Challenge of Christian Witness*, în «Church Kingdom World» — Faith and Order Paper no. 130 — Geneva, p. 99.

16. Vezi A. R. Varela, *Iglesia Universal — Iglesia Particular*, în «Jus Canonicum» 22 (1982), p. 222—223.



Teologii ortodocși recunosc că, în prezent, este nevoie de o articulare clară a valorii unității canonice ca semn al unității eclesiale din perspectivă ortodoxă»<sup>17</sup>.

Un canonist contemporan afirma, cu îndreptățire, că «mai puține cuvinte se întâmplă a fi atât de des folosite în întrunirile inter-ortodoxe, privind eclesiologia, decât «canonic» și «necanonic». Toate părțile se referă în mod constant la canoane și la Dreptul canonic, dar foarte rar cu o precizie sau cunoștință adecvată despre natura și istoria tradiției canonice ortodoxe. De aici rezultă — preciza canonistul respectiv — și concepțiile eronate. Pe de o parte, unii văd o mare venerație pentru sfintele canoane, ca și cum Pidalionul ar fi căzut din cer la Cincizecime, împreună cu Tipicul și alte asemenea necesare compendii de rânduiri și regulamente; și aceștia găsesc în canoane călăuză pentru fiecare amănunt al vieții bisericești. Pe de altă parte, sunt alții care au totală aversiune față de Dreptul canonic. Pentru aceștia, Dreptul canonic trebuie ocolit..., fiindcă ar fi un sistem arbitrar de rânduiri și norme fără nici o legătură cu eclesiologia pastorală, și chiar cu creștinismul...»<sup>18</sup>. În prezent, cunoștințele adecvate despre natura și istoria tradiției canonice ortodoxe sunt învederat cerute și de procesul de evaluare a rezultatelor teologice bilaterale și multilaterale, și în deosebi a primului și unicului text — pînă în momentul de față — de convergență teologică, B.E.M.-ul. Eclesiologia canonică rămîne deci o călăuză imperios necesară în dialogul teologic ecumenic. Dar, din nefericire, puțini sunt aceia care au cunoștințe despre natura și istoria tradiției canonice ortodoxe, suportul întregii eclesiologii ortodoxe. Firește, din această cauză au rezultat și imprecizii și ambiguități noționale și terminologice vehiculate de unii teologi chiar în textele redactate de Comisiile mixte de dialog. Asemenea imprecizii și ambiguități vădesc și cele două noțiuni eclesiologice «intercomuniune» și «comuniune», care au fost și sînt utilizate de unii teologi fără discernămintul impus de eclesiologia canonică ortodoxă. De aceea, în demersul actual al teologiei ortodoxe de a «redescoperi implicațiile comuniunii», «canonistul poate avea un rol important...»<sup>19</sup>. Prin aportul lor, canonistii ortodocși pot, de fapt, să concilieze nu numai cele două tendințe extremiste ale eclesiologiei ecumenice actuale — tendința pro-congregaționalistă și cea pro-catolică — ci să aducă și lămuriri privind unele noțiuni eclesiologice de bază, ca de pildă, «identitate eclesială», «comuniune eclesială», «unitate creștină», «comuniune euharistică», «catolicitate» etc..

Problema comuniunii în sacris poate fi deci abordată și înțeleasă corect numai atunci cînd este situată în cadrul ei eclesiologico-canonice.

17. Rev. prof. Th. Stylianopoulos, *The Question of the Reception of B.E.M. in the Orthodox Church in the Light of its Ecumenical Commitment*, în vol. «Orthodox Perspectives on Baptism, Eucharist, and Ministry» — Faith and Order Papers, no. 128 — Holy Cross Orthodox Press, 1985, p. 126.

18. J. H. Erickson, *The Orthodox Canonical Tradition*, în «St. Vladimir's Theological Quarterly», vol. XXVII, no. 3/1983, p. 155.

19. *Ibidem*, p. 166.



De altfel a existat întotdeauna o «corespondență fundamentală între canoane, practica sacramentală și spiritualitatea Bisericii»<sup>20</sup>, fiindcă principiile canonice — care subsumează doctrina canonică ortodoxă — «cuprind și mențin Biserica lui Hristos» (Declarația Patriarhului de Constantinopol din anul 1865). Așadar, «Canonicitatea» — ca formulă juridică, al cărei prim etalon de măsurare rămîne adevărul dogmatic — constituie «un auxiliar al adevărului de credință»<sup>21</sup>, și un temei și pentru realizarea comuniunii în sacris.

Conceptul de unitate a cunoscut o anumită evoluție semantică doctrinară, și de conținut, cu fiecare Adunare generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, și ale comisiei acestuia «Credință și Constituție». Fără îndoială, este meritorie năzuința Mișcării ecumenice de a realiza unitatea organică a Bisericii «prin unitatea în credință, dar aceasta nu poate fi rezultatul unor acorduri doctrinare convenționale, bazate pe concilierea punctelor și doctrinelor divergente, ci prin fidelitate, integrare și continuitate în credința și tradiția apostolică»<sup>22</sup>.

Referindu-se la acțiunile viitoare ale Consiliului Ecumenic al Bisericilor, Dr. Emil Castro, Secretarul general al acestui for creștin mondial, a declarat — nu de mult — «că se poate constata o creștere a comuniunii între Biserici, nu în sensul unei Comuniuni a Comuniunilor, a Bisericilor, ci în sensul unei comuniuni în Comuniuni, adică ai Bisericilor care își păstrează identitățile»<sup>23</sup>. În contextul aceleiași viziuni eclesiologice ecumeniste, în Raportul oficial întocmit de Grupul de lucru comun dintre Biserica Romano-Catolică și Consiliul Ecumenic al Bisericilor — în anul 1980 — se preciza că «diversitatea expresiilor doctrinale nu este neapărat un semn al vătămării credinței. Numai ceea ce este contradictoriu sau neagă credința apostolică trebuie văzut ca un obstacol în calea comuniunii eclesiale. Mai mult, unitatea în credință nu este numai opusă existenței unei diversități de tradiții, afirmații doctrinale și sinteze teologice, ci foarte adesea le cere»<sup>24</sup>. Desigur, identitatea eclesială nu este opusă existenței unei diversități de tradiții, dar adevărata unitate în credință nu poate opera cu o diversitate de afirmații și expresii doctrinale sau sinteze teologice. Pentru noi, ortodocșii, însăși teologia este înțeleasă «ca o adeziune reînnoită la tradiția apostolică și patristică»<sup>25</sup>. Acordurile doctrinale între Biserici pot duce la o așa-zisă «comunitate conciliară», dar nu la o *communicatio in sacris*. La realizarea comunității conciliare — prin recunoașterea reciprocă a identității eclesiale a tuturor Bisericilor și denominațiunilor creștine, care sînt membre ale Consiliului Ecumenic — se poate, fără îndoială,

20. I. Bria, *La Koinonia comme communauté canonique. Perspectives actuelles*, în «Istina», no. 1/1975, p. 117.

21. Pr. prof. L. Stan, *Perspectiva canonică a relațiilor dintre Ortodoxie și Anglicanism*, în «Ortodoxia», X (1958), nr. 2, p. 287.

22. Pr. conf. D. Popescu-Pr. lect. D. Radu, *Comunitatea conciliară — Problemă ecumenistă actuală*, «Studii Teologice», XXVIII (1976), nr. 3—6, p. 207.

23. Dr. Antonie Plămădeală, Mitropolitul Ardealului, *ap. cit.*, p. 126.

24. *Towards a Confession of the Common Faith*, în «Apostolic Faith Today. A Handbook for Study», Edit. H. G. Link, Geneva, 1985, p. 187.

25. Dan-Ilie Ciobotea, *Les Tâches de la théologie orthodoxe aujourd'hui*, în «Contacts», XXXIX (1987), no. 138, p. 91.



ajunge prin concilierea diferitelor puncte de vedere divergente. Dar această convergență doctrinară, realizată prin concilierea punctelor și doctrinelor mai mult sau mai puțin opuse — ale diferitelor identități eclesiale — «duce inevitabil la relativizarea credinței și învățăturii apostolice și la relativizarea Bisericii sau Bisericilor care au păstrat în întregimeși în mod nealterat revelația dumnezeiască, cuprinsă în Sfânta Scriptură și în Sfânta Tradiție, care au rămas credincioase tradiției apostolice și dovedesc succesiunea apostolică de învățătură și har»<sup>26</sup>. De aceea, în forma ei actuală — cu formele ei de exprimare și afirmare — comunitatea conciliară poate constitui doar «un mijloc de unitate a Bisericilor și denominațiunilor creștine neortodoxe din cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor, pentru a deveni un partener mai definit în dialogul cu Biserica Ortodoxă»<sup>27</sup>.

Deși Biserica Ortodoxă are propriile ei Mărturisiri de credință — sub formă de Simboale de credință (Crezuri) și hotărâri dogmatice (oroi) — formulate de Sinoadele ecumenice, totuși, ea nu trebuie identificată cu oarecare confesiune creștină sau identitate eclesială, fiindcă Biserica Ortodoxă «nu se privește pe sine ca Biserică instituită pe o bază confesională, ci ea se identifică cu însăși comunitatea euharistică... De aceea, este mult mai potrivit pentru ortodocși să vorbească despre comuniune decât despre intercomuniune sau părtășie euharistică»<sup>28</sup>. În contextul aceleiași eclesiologii ortodoxe autentice, în Raportul Consultației teologice de la New Valamo (Finlanda) — din septembrie 1977 — se preciza că «unitatea pe care noi o căutăm în Mișcarea Ecumenică nu poate fi produsul unor înțelegeri teologice, concretizate prin semnarea comună a unei confessio fidei, ci, scopul ei trebuie să fie direcționat spre înțelegerea unei semnificații existențiale a comunității Bisericii...»<sup>29</sup>, întrucât «comuniunea euharistică este Biserica cu toate implicațiile ei»<sup>30</sup>. Comisia pregătitoare a celei de a III-a Conferințe Panortodoxe Presinodale (februarie 1986) a ținut, de altfel, să precizeze că Biserica Ortodoxă «refuză categoric ideea de egalitate confesională și nu poate concepe unitatea Bisericii ca o împăcare interconfesională. În acest sens, unitatea căutată în Consiliul ecumenic al Bisericilor nu poate fi produsul acordurilor teologice»<sup>31</sup>. Într-adevăr, orice formă de mărturisire a credinței rămâne, în cele din urmă, «o chestiune de participare la comunitatea euharistică locală»<sup>32</sup>, care trimite la Biserica cea Una întrupată concret în Biserica locală<sup>33</sup>. Pentru a rămâne întru credința cea adevărată a Bisericii celei Una, este nevoie însă de «harul cunoașterii

26. Pr. conf. D. Popescu-Pr. lect. D. Radu, op. cit., p. 206—207.

27. Ibidem, p. 211.

28. The New Valamo Consultation: The Ecumenical Nature of Orthodox Witness, in «Apostolic Faith Today...», p. 178.

29. Ibidem.

30. Ibidem, p. 179.

31. Les quatre textes rédigés par la Commission interorthodoxe préparatoire (Chateaubry, 15—23 février, 1986), in «Episkops», XVII (1986), no. 354, p. 9.

32. Apostolic Faith Today. A Handbook for Study, Edit. by H. G. Link, Geneva, 1985, p. 177.

33. Vezi Ecumenical Symposium in Regensburg, in «Romanian Orthodox Church News» (Bucharest), XI (1981), no. 3, p. 64.



lui Dumnezeu» (Ioan IV, 10) pe care ni-l dă Duhul Sfânt făgăduit de Mîntuitorul Hristos Bisericii Sale încă de la întemeierea ei. Dar, acest Duh Sfânt sălăşluieşte de-a pururi numai în Biserica care a primit şi rămas întru succesiunea apostolică şi patristică.

Depozitara acestui har este deci numai Biserica Ortodoxă, întemeiată de Mîntuitorul Hristos şi Sfinţii săi Apostoli. Din această realitate ontologică decurge şi relaţia organică dintre succesiunea apostolică şi identitatea eclesială a fiecărei comunităţi bisericeşti. Fiind organic legată de succesiunea apostolică — adică de harul şi credinţa moştenite de la Sfinţii Apostoli — ierarhia sacramentală rămîne deci unicul garant al comuniunii generale sau al catolicităţii (sobornicităţii) Bisericii. De aceea, Părinţii apostolici au ţinut să afirme că această ierarhie sacramentală se află numai acolo unde este Biserica şi Duhul lui Dumnezeu, «şi unde este Duhul lui Dumnezeu, acolo este şi Biserica şi tot harul, iar Duhul este adevărul» (Sfîntul Irineu, *Adversus Haereses*, I III, 24, 1 ; P.G. VIII, col. 1966).

În contextul acestei realităţi eclesiologice, teologii ortodocşi au afirmat că însăşi «interpretarea Bibliei trebuie să fie, întîi de toate, atentă la glasul Duhului Sfînt... Care a vorbit prin profeţi şi continuă să vorbească prin intermediul Liturghiei, Tainelor şi Tradiţiei Bisericii... Părinţii Bisericii nu au vorbit niciodată în numele lor propriu, ci în numele Sinodului Bisericii, a conştiinţei sale colegiale şi teandrice al cărui subiect este Duhul Sfînt»<sup>34</sup>.

S-a spus că Biserica este, întîi de toate, o comunitate sacramentală, fiindcă mîntuirea se obţine numai în Biserică, ca membru al ei şi în comuniune cu credinţa ei element constitutiv al succesiunii apostolice. De aceea, această Biserică se cunoaşte cu ajutorul credinţei, în care «..dacă cineva păcătuieşte, păcătuieşte singur, dar nimeni nu se mîntuieşte singur»<sup>35</sup>.

În Ortodoxie, mijloacele harice de întreţinere a vieţii soborniceşti, a vieţii comunitare, sînt Sfintele Taine, şi în deosebi Sfînta Euharistie. Comuniunea euharistică — care se realizează prin împărtăşirea cu Trupul şi Sângele Domnului din acelaşi potir — rămîne cea mai expresivă formă de comuniune sacramentală. Sfînta Euharistie, «Taina lui Hristos, Mîntuitorul creaturii,... este... Taina unităţii şi a libertăţii umane întru Cuvîntul întrupat»<sup>36</sup>, în care se realizează unitatea ( *υπαπόμω* ) întru Dumnezeu Cel Treimic în Biserica (can. 34 apost.).

Nici o eclesiologie nu poate fiinţa fără elementele de bază pe care le oferă doctrina dogmatică, canonică şi cultică a Bisericii din primele zece veacuri. De aceea, este evident că numai ortodoxia poate oferi «suportul cel mai sigur şi mai autentic, atît pentru gîndirea ecumenică, orizont»<sup>37</sup>. Această doctrină ortodoxă afirmă că fiecare liturghie este să-

34. Paul Evdokimov, *Principes de l'Hermeneutique Orthodoxe*, în «Contacts», XXXIX (1987), no. 138, p. 135.

35. A. Khomiakoff, *L'Eglise latine et le protestantisme du point de vue de l'Eglise d'Orient*, Lausanne, 1872, p. 128.

36. *Ibidem*, p. 116.

37. Pr. prof. L. Stan, *Ortodoxia în zărilor ecumenismului...*, p. 777.



vîrșită în unitate cu întreaga Biserică. Comunitatea liturgică — condusă de un episcop — dă expresie învederată afirmării principiului egalității în putere a tuturor ierarhilor. Atît primatul puterii (*primatus potestatis*), cît și primatul înfîietății onorifice (*primatus honoris*) este exclus de primatul dragostei (*primatus caritatis*) printre egali (*inter pares*)<sup>38</sup>. După cum se știe, romano-catolicismul definește eclesialitatea unui episcop și a comunității sale prin comuniunea cu primul episcop, recte episcopul Romei. Ortodoxia însă «subordonează mai degrabă eclesialitatea primului episcop, chiar în slujirea lui de protos, comuniunii sale cu toți ceilalți, în unitatea poporului lui Dumnezeu, singurul semn al prezenței Adevărului infailibil»<sup>39</sup>.

În textul redactat de reprezentanții Bisericii Ortodoxe și ai Bisericilor Vechi-Orientale la Damasc — între 5—9 februarie 1982 — se preciza că «...nu există Biserici (la plural) decît în măsura în care sînt manifestarea adevăratei Biserici Una». Totodată, unitatea Bisericilor nu este «doar un articol de credință pe care îl mărturisim în Simbol; o identificăm și în Biserica locală sub forma comunității euharistice condusă de episcop cu preoții și diaconii săi»<sup>40</sup>.

Eclesiologia comuniunii trebuie să implice, în primul rînd, aspectul de «comunitate euharistică» a Bisericii, care se concretizează practic prin manifestarea fiecărei sinaxe liturgice locale în Biserica cea Una. Prin părășia întru această «comunitate euharistică» se învederează realitatea potrivit căreia fiecare Biserică locală în comuniune reciprocă și toate împreună formează Biserica universală. În această stare de comuniune, «consubstanțialitatea lor euharistică este condiționată de identitatea lor de credință. Fiecare episcop, în comuniune cu ceilalți, este responsabil de întreaga Biserică a lui Hristos»<sup>41</sup>. Comunitatea euharistică este deci considerată a fi deplinătatea unității Bisericii și culminarea ei.

Pentru eclesiologia ortodoxă, «catolicitatea» — noțiunea cheie pentru înțelegerea procesului de refacere a unității creștine — este înțeleasă în sensul ei calitativ, și nu geografic, spațial și cantitativ. Prin catolicitate, eclesiologii ortodocși înțeleg «deplinătatea harului și adevărului dat tuturor comunităților eclesiale părășe la viața sacramentală, avînd pe episcop în fruntea lor... Există, deci, o prioritate a comuniunii sacramentale — euharistice față de extensiunea universală, care este rezultatul ei»<sup>42</sup>. Prin urmare, «catolicitatea» — exprimată și experimentată ca un total act de comuniune sacramentală — «validează, exultă și decretează mult mai adînc și mai deplin dimensiunea universală a catolicității»<sup>43</sup>.

38. Vezi Nikolai Ton, *Unity in Diversity, The Church in the Light of Modern Orthodox Ecclesiology*, în «The Journal of the Moscow Patriarchate», no. 10, 1984, p. 76—77.

39. Olivier Clément, *L'Ecclesiologie orthodoxe comme ecclésiologie de communion*, în «Contacts», XX (1968), no. 61, p. 28.

40. *Bisericele Ortodoxe și viitoarea Adunare Generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor*, în «Mitropolia Banatului», XXXIII (1983), nr. 1—2, p. 18.

41. Diac. asist. Ion Brîu, *Eclesiologia comunională*, p. 672.

42. Prof. Nikos A. Nissiotis, *The Church as a Sacramental Vision*, p. 102.

43. *Ibidem*, p. 103.



«Unitatea» și «Catolicitatea» nu pot fi însă înțelese separat de celelalte două însușiri ale Bisericii, și anume, «Sfântă» și «Apostolică», așa după cum este exprimată și mărturisită relația lor organică în Simbolul de credință niceo-constantinopolitan.

După cum se știe, Biserica Romano-Catolică condiționează recunoașterea celor patru atribute ale Bisericii de admiterea doctrinei primatului papal. Pentru catolici, însăși personalitatea juridică a Bisericii derivă din instituția primatului papal, revendicat pe așa-zisa poziție a lui Petru și a urmașilor săi<sup>44</sup>. În conformitate cu mărturisirea de credință (Professio Fidei Tridentinae, 1564), Biserica Romană este «mama și învățătoarea tuturor Bisericilor», și fiecare catolic trebuie să «promită și să jure obediență Pontifului roman, Vicar al Lui Hristos și Succesor al Fericitului Petru, prințul Apostolilor»<sup>45</sup>. Dreptul revendicat de papă — la primatul monarhic în Biserică — a fost apărut de legiuni de teologi romano-catolici papolatrici. În vremea noastră, teologii ortodocși au supus unei critici științifice riguroase motivarea biblică, istorică și canonică invocată de teologia papalistă<sup>46</sup>. Desigur, dacă episcopul Romei ar fi avut un primat de jurisdicție, nici actul încoronării, și nici acela al ungerii împăraților bizantini nu i-ar fi revenit Patriarhului din Constantinopol, ci, firește, celui din Roma<sup>47</sup>.

După părerea unui teolog romano-catolic, comuniunea cu episcopul Romei este necesară nu «pentru a lega ministeriul tuturor episcopilor în ascultarea de un monarh, ci în ascultarea de credința apostolică și în conformitate cu misiunea transmisă prin apostoli»<sup>48</sup>. Această comuniune constituie deci «garanția existenței în koinonia și semnul de inserție a Bisericii locale... în sînul simfoniei catolice...»<sup>49</sup>. Prin urmare, după părerea teologului respectiv, în sînul simfoniei catolice, a catolicității sau ecumenicității Bisericii, se intră numai prin comuniune cu episcopul Romei. De altfel, romano-catolicii «...ne conced dreptul la comoștenirea vechii Biserici catolice, la o porțiune însemnată de catolicitate, ne îngăduie chiar să ne numim Biserică Ortodoxă, cu condiția foarte ușoară de a recunoaște un singur și un mare lucru: primatul papal de concepție romană»<sup>50</sup>.

În lumina tradiției apostolice și patristice, calitatea unei Biserici «de a fi sau a nu fi Biserică»<sup>51</sup> este condiționată doar de păstrarea și

44. Vezi Pr. prof. L. Stan, *Biserică și cult în Dreptul internațional*, în «Ortodoxia», VII (1955), nr. 4, p. 565.

45. *The Church Teaches: Documents of the Church*, Edit. J. F. Clarkson, J. H. Edwards, W. J. Kelly, J. J. Welch, St. Louis, 1955, p. 7—9.

46. Vezi Pr. N. V. Dură, *Primatul papal în perspectiva dialogului ortodoxo—romano-catolic. Considerații eclesiologice*, în «Mitropolia Banatului», XXXVII (1987), nr. 5, p. 23—30.

47. Vezi Pr. prof. L. Stan, *Relațiile dintre Biserică și Stat — Studii istorico-juridice* — în «Ortodoxia», IV (1952), nr. 3—4, p. 423.

48. J. M. R. Tillard, O. P., *Ecclésiologie de communion et exigence œcuménique*, în «Irenikon», no. 2/1986, p. 229—230.

49. *Ibidem*.

50. Prof. T. M. Popescu, *Ortodoxie și catolicism*, în «Ortodoxia», IV (1952), nr. 3—4, p. 480.

51. Drd. Aurel Bucălae, *Ecumenicitatea Bisericii în Sfintele Canoane*, în «Ortodoxia», XXI (1969), nr. 3, p. 428.



revendicarea succesiunii apostolice, și nu de comuniunea cu episcopul Romei. Garanția ascultării de credința apostolică revine numai Bisericii, care a primit de la Întemeietorul ei atributul infailibilității. Organul acestei infailibilități a Bisericii a fost și este numai Sinodul ecumenic.

Realitatea primului mileniu creștin — și îndeosebi a epocii pre-niceene — adeverește că unitatea Bisericii poate exista în diversitate fără să implice în mod necesar uniformitatea<sup>51a</sup>. În Raportul final al Sinodului Bisericii Romane, din 24 noiembrie—8 decembrie 1985, se menționează însă că unitatea și diversitatea, în cadrul Bisericii, se păstrează «prin unitatea credinței și Tainelor, și prin unitatea ei ierarhică, și în deosebi prin centrul unității dăruit nouă de Hristos în oficiul lui Petru...»<sup>52</sup>. Pentru romano-catolici, și această diversitate trebuie deci să se îndrepte tot spre oficiul lui Petru. Avînd acest centrul al unității, «o anumită diversitate de formulare nu compromite comuniunea între Bisericile locale»<sup>53</sup>. Desigur, asemenea afirmații sînt de substanță tridentină, și nu pot netezi căile unității în Duhul Sfînt, care este o unitate în diversitate. De altfel, și un teolog romano-catolic recunoaște că, «întrucît misiunea este universală, Bisericile trebuie să fie locale»<sup>54</sup>. Comuniunea dintre episcopii acestor comunități sau Biserici locale se realizează numai prin mărturisirea aceluiași crez niceo-constantinopolitan — fără adausul filioque — și prin împărtășirea din același Potir euharistic.

În Biserica veche, această comuniune s-a exprimat și prin starea de autocefalie sau independență bisericească a fiecărei Biserici locale. În temeiul acestei autocefalii și a regimului sinodalității — propriu Bisericii primare — s-a păstrat și unitatea în diversitate.

Principiul și instituția sinodalității în Biserică pot fi înțelese numai în cadrul ontologic al comuniunii<sup>55</sup>, care se materializează prin rugăciune și culminează prin împărtășirea din același Potir euharistic.

Regimul sinodalității s-a afirmat și se afirmă însă și în privința judecării bisericești. Sfîntul Ioan Gură de Aur preciza că «...pricinile unei eparhii nu trebuie judecate în alte eparhii, ci în eparhiile lor...», și că nu pot fi iertați cei scoși «din comuniunea Bisericii» decît de către episcopul canonic eparhiot<sup>56</sup>. Evident, aceste principii și realități ale Bisericii primare au rămas străine Bisericii Romano-Catolice. Aplicarea lor în viața acestei Biserici ar fi scutit pe teologii romano-catolici de afirmații străine de duhul autentic al eclesiologiei ortodoxe.

51 a. Vezi G. Limouris, *The Church as Mystery and Sign in Relation to the Holy Trinity — in Ecclesiological Perspectives*, în vol. «Church Kingdom World» — Faith and Order Paper no. 130 — Geneva, 1986, p. 32.

52. *Final Report*, în «One in Christ», XXII (1986), no. 1, p. 91.

53. A. Filippi-F. Strazzari, *Cattolici-Ortodossi a Bari una via piu larga*, în «Il Regno-Attualità», 14, 1987, p. 374.

54. Revd. prof. H. Legrand, *A Response to «The Church as a prophetic Sign»*, în vol. «Church Kingdom World» — Faith and Order Paper no. 130, Geneva, 1986, p. 146.

55. Vezi J. D. Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, New York, 1985, p. 141—142.

56. Vezi Sf. Ioan Gură de Aur, *Scrisoare către Inocențiu, Episcopul Romei*, în «Migne» (P.G., LII, 529—531; Cf. Pr. D. Fecloru, *Din Epistolele Sfîntului Ioan Gură de Aur*, în «Mitropolia Olteniei», XXXIX (1987), nr. 2, p. 70—71.



Teologii ortodocși au menționat în repetate rânduri că Noul Testament este caracterizat printr-o multiplicitate de tradiții evanghelice, fiindcă în Biserica apostolică unitatea în diversitate a fost unanim recunoscută. Așa după cum afirma și Prof. Ev. Theodoru, «unitatea pluralistă a creștinismului stabilit în termenii Noului Testament... și multitudinea și diversitatea formelor vieții eclesiale reprezintă sensul adevărat al catolicității...»<sup>57</sup>. Același teolog ortodox preciza că «pluralismul este legitim nu ca un succedaneu al unității în credință, ci numai ca element constitutiv intern al acestei unități»<sup>58</sup>. Într-adevăr, în primele secole creștine, unitatea Bisericii s-a definit ca o unitate în varietate, de tip federal, și nu s-a căutat a se realiza «o unitate în chip de uniformitate, contrarie naturii omenesti și cu neputință de realizat»<sup>59</sup>. Însuși faptul că Occidentul nu a considerat — aproape un secol — al VII-lea Sinod ecumenic alături de celelalte șase, precedente, «nu a fost considerat ca un motiv suficient pentru întreruperea comuniunii eclesiale între Bisericile Răsăritului și Apusului»<sup>60</sup>. Hotărârile Sinoadelor ecumenice confirmă această realitate a unității în diversitate a Bisericii primelor secole (can. 1, 2 și 19 trulan). Legitimitatea acestei diversități nu a fost însă înțeleasă în sensul unui substitut al unității în credință, ci numai ca un element constitutiv intern al acestei unități. Varietatea de forme și rînduiri cultice și organizatorice — și chiar de poziții doctrinare, dacă nu puneau în primejdie unitatea în credință — n-au afectat deci unitatea Bisericii primare, și ipso facto comuniunea euharistică.

La sfîrșitul celui de al doilea mileniu, creștinii au ajuns, în fine, la o «eră de convergență pancreștină»<sup>61</sup>, materializată și printr-un text — document ecumenic «de convergență doctrinală»<sup>62</sup>. Din nefericire, în Documentul de la Lima (B.E.M.) — care exprimă preocuparea angajantă a creștinătății pentru unitatea Bisericii<sup>63</sup> — identificăm doar cîteva dintre elementele constitutive și comune ale credinței noastre, în materie de Botez și Euharistie, exceptînd Taina Preoției<sup>64</sup>. Firește, realizarea comuniunii în sacris nu se poate face «pe o bază minimală», fiindcă aceasta echivalează cu o «unitate prin compromis»<sup>65</sup>, adică printr-o intercomu-

57. Prof. Ev. Theodoru, *Unité et pluralité du témoignage du Christ*, în vol. «Koinonia», publicat de Fundația «Pro Oriente», în «Istina», Paris, 1975, p. 11.

58. *Ibidem*, p. 19.

59. Pr. prof. L. Stan, *Premise și perspective pentru unirea Bisericilor*, în «Orthodoxia», XV (1963), nr. 3—4, p. 626.

60. Prof. Vlassios Phidas, *Le Temoignage du VII-e Concile Oecuménique pour le mouvement oecuménique contemporain*, în «Episkepsis», 389, 1987, p. 14.

61. Père Elie Méliá, *La Foi Apostolique dans la perspective d'une communauté conciliaire des églises chrétiennes*, în «Témoignage et Pensée Orthodoxes», IX (1984), no. 43, p. 40.

62. *Orthodox Response to the Lima Document on Baptism, Eucharist and Ministry (B.E.M.)*, în «Sourozh», A Journal of Orthodox Life and Thought, no. 23/1986, p. 42; Vezi și Dr. Antonie Plămădeală, Mitropolitul Ardealului, *Simpozion inter-ortodox la Boston-S.U.A. asupra Documentului Consiliului Ecumenic al Bisericilor: Botez, Euharistie, Preoție*, în «Biserica Ortodoxă Română», CIII (1985), nr. 7—8, p. 503.

63. Vezi Pr. prof. St. C. Alexe, *Coloquiul organizat de Conferința Bisericilor europene cu privire la Documentul «Botez, Euharistie, Ministerium»*, în «Biserica Ortodoxă Română», CIII (1985), nr. 7—8, p. 506.

64. Vezi Pr. N. V. Dură, *Considerații canonico-eclesiologice asupra Documentului de la Lima (B.E.M.)*, în «Orthodoxia», XXVIII (1986), nr. 2, p. 119—147.

65. J. M. Tillard O. P., *Eglise Catholique et Eglises Unies*, în «Istina», XXVII (1982), no. 1, p. 125.



niune. De aceea, pentru ortodocși, receptarea B.E.M.-ului nu implică «o recunoaștere eclesiologică sau practică a ministeriului și tainelor Bisericii ne-ortodoxe. O astfel de recunoaștere ar cere o acțiune specială din partea Bisericii Ortodoxe» <sup>66</sup>.

Incorporarea întru Hristos se realizează numai în Biserica în care există preoție sacramentală, fără de care nu există Sfinte Taine și comunitate sobornicească. Biserica și preoția sacramentală sînt condiția sine qua non a Tainelor, «un fel de sursă imediată, instrumentală a lor» <sup>67</sup>.

La vremea cuvenită, teologii ortodocși — cunoscători ai eclesiologiei confesionale și interconfesionale — au atenționat lumea creștină că ecumenismul teologic nu trebuie să antreneze un sincretism confesional, un minimalism dogmatic — pus în circulație încă de la New Delhi (1961) — «o relativizare a adevărului creștin sau o acceptare a teoriei ramurilor (branch-theory) a anglicanismului sau a tropologiei protestante, care consideră diferitele Biserici ca «tropes», adică ca formații istorico-concrete ale unicii Biserici adevărate» <sup>68</sup>.

Pentru ca să gîndești întocmai ca Biserica adevărată, trebuie să trăiești viața ei, «să te rogi cu Biserica și să te închini ei așa cum învață și practică» <sup>69</sup>. Prin intermediul Sfintei Euharistii, creștinul este încorporat plenar în această viață a Bisericii. De altfel, prin Sfînta Euharistie se produce reconcilierea întregului cosmos, se învederează «legătura de frățietate organică, care se unește printr-un act de rugăciune și de doxologie... a întregii Biserici, cerească și pămîntească» <sup>70</sup>. Simbol al unității Bisericii, comuniunea și sinaxa euharistică locală oglindește chipul unității ecumenice a Bisericii.

În cuvîntul său rostit la cea de a doua Conferință Panortodoxă Presinodală (Chambésy, 3—12 sept. 1982), actualul Întîistătător al Bisericii noastre declara că, suspinul după unitatea credinței, «...nu este numai al credinciosului, nu este numai al omului, ci este suspinul Sfîntului Duh, care ne călăuzește și ne ocrotește în și prin lucrarea Sa mîngîietoare pentru Biserică și lume» <sup>71</sup>.

După Sfîntul Simeon Noul Teolog († 1022), conștientizarea stării de comuniune euharistică se face prin cunoașterea și contemplarea Tainei <sup>72</sup>. Această comuniune cere deci tuturor creștinilor să creadă în prezența reală a lui Iisus Hristos în Sfînta Euharistie. Una dintre consecințele dogmatice ale acestei prezențe reale a lui Iisus Hristos în

66. *Orthodox Response to the Lima Document...*, p. 44.

67. Pr. prof. D. Radu, *Sfintele Taine în viața Bisericii*, în «Studii Teologice», XXXIII (1981), nr. 3—4, p. 193.

68. Vezi Prof. Ev. Theodorou, *op. cit.*, p. 20.

69. G. Limouris, *op. cit.*, p. 33.

70. N. Arseniev, *Mysticism and the Eastern Church*, New York, 1979, p. 147.

71. † Teoctist, Mitropolitul Moldovei și Sucevei, *Pe treptele slujirii creștine*, vol. III, Edit. Mitropolia Moldovei și Sucevei, Mănăstirea Neamț, 1985, p. 222.

72. *Tratate teologice și etice*, nr. 14, 225—241, apud Archbishop Basil Krivocheine, *St. Symeon the New Theologian. Life-Spirituality-Doctrine*, New York, 1986, p. 112.



Sfânta Euharistie este și aceea că «același Trup și Sânge al Domnului, unul, întreg și nedespărțit, există pretutindeni în Biserică, în pâine și în vin, oricâte liturghii s-ar săvârși și în oricâte locuri»<sup>73</sup>.

În textul redactat la Damasc, între 5—9 februarie 1982 — de către reprezentanții Bisericilor Ortodoxe și ai Bisericilor Vechi-Orientale — se afirmă că «Euharistia este oferită totdeauna și pretutindeni, nu doar Bisericii, ci întregii creații și în numele ei. Deschiderea spre umanitate și întreaga creație, aceasta este semnul distinctiv al spiritualității euharistice autentice»<sup>74</sup>. Privită sub acest aspect, comuniunea euharistică implică deci atributul catolicității sau universalității. Comuniunea sacramentală cu Hristos este relevantă omului creștin și activității sale în totalitate<sup>75</sup>. De altfel, Sfântul Maxim Mărturisitorul a raportat întotdeauna teologia comuniunii euharistice la întreg macrocosmosul, în care stăpânește omul chemat a fi părtăș dumnezeieștii firi (II Petru I, 4), adică îndumnezeirii după har<sup>76</sup>.

Unii exegeți ai gândirii patristice au dorit să știe ce deosebire este «între comuniunea gnostică cu Logosul prin intermediul Scripturii și comuniunea sacramentală cu Hristos-Logosul»<sup>77</sup>. Sfântul Maxim Mărturisitorul a precizat că această gnostică comuniune «este numai o parte din totala posibilitate a comuniunii...»<sup>78</sup>, fiindcă comuniunea totală se obține numai prin comuniunea sacramentală.

Prin această comuniune sacramentală, întreaga Biserică realizează și menține unitatea ei, care este indisolubil legată «de întregul conținut al credinței, și de structura vizibilă a Bisericii»<sup>79</sup>. Unitatea de credință, învederată prin împărtășirea din același Potir euharistic, rămîne cheazășia sigură a lucrării Duhului Sfânt în Biserică, care «se roagă împreună cu noi în măsura în care noi păstrăm dreapta-credință și rămînem în ascultarea Bisericii dreptmăritoare, care este Trupul tainic al Domnului»<sup>80</sup>. Întîistătătorul Bisericii noastre, Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist, a ținut să precizeze — încă de pe cînd era Mitropolit al Moldovei și Sucevei — că «fără Sfintele Taine, fără a ne bucura de mijlocirea Maicii Domnului și a Sfinților care sînt mădulare ale Bisericii triumfătoare și fără venerarea Sfintei Cruci și a Sfintelor icoane, noi nu putem avea părtășie la rugăciune și nu ne putem bucura de roadele sale mîntuitoare»<sup>81</sup>. Prin urmare, starea de comuniune euharistică nu poate fi concepută în afara unității de credință, a mărturisirii și trăirii ei prin Sfintele Taine, «păstrate ca adevăratul tezaur dumnezeiesc în Bisericile noastre. Cei care nu sînt mlădițe vii ale aceluiași Trup al Bisericii celei una nu pot să se bucure nici de părtășia comună din

73. Prof. dr. N. Chitescu, *Teologia Dogmatică specială și simbolică*, vol. II, Edit. Inst. Biblic, București, 1958, p. 885.

74. *Bisericele Ortodoxe și viitoarea Adunare Generală...*, p. 16.

75. L. Thumberg, *Man and the Cosmos. The Vision of St. Maximus the Confessor*, New York, 1985, p. 166.

76. *Ibidem*, p. 160.

77. *Ibidem*, p. 166.

78. *Ibidem*.

79. K. Ware, *Church Eucharist, Communion and Intercommunion*, în «Sobornost», no. 7/1978, p. 558.

80. † Teoctist, Mitropolitul Moldovei și Sucevei, *op. cit.*, p. 150.

81. *Ibidem*.



Sfânta Euharistie. Pentru noi — adevărat, cu îndreptăţire, actualul Înălţător al Bisericii noastre — Potirul credinţei este mărturia că păstrăm întreg Trupul lui Hristos: învăţătură, tradiţie, ierarhie şi rânduiri care toate ne călăuzesc pe drumul dragostei şi unităţii. Totodată — conchidea acelaşi Arhipăstor — este şi semnul văzut şi real că Hristos este prezent în Biserică — după cum ne-a făgăduit — pînă la sfîrşitul veacurilor (Matei XXVIII, 20) şi în viaţa şi strădania fiecăruia dintre noi»<sup>82</sup>.

Prin comuniunea euharistică se obţine împărtăşirea (koinonia) şi unirea (enosis) cu Hristos Cel euharistic (Matei XXVI, 26—27) şi dobîndirea vieţii veşnice (Ioan VI, 53—54).

Această împărtăşire cu Trupul şi Sîngele Domnului (I Cor. X, 16) este condiţionată de stăruinţa «în învăţătura Apostolilor», adică a Bisericii Ortodoxe moştenitoare a succesiunii apostolice, şi de rugăciunea comună (Fapte II, 42), care duce la unitatea vizibilă a membrilor comunităţii sau Bisericii respective (Fapte IV, 32). Aşadar, Biserica Ortodoxă nu poate admite slujba prefacerii euharistice şi împărtăşirea cu cei de alte credinţe, pentru că este necesară «unitatea comunităţii în credinţa cea dreaptă şi în rugăciunea ce rezultă din ea, deci şi unitatea ei cu Hristos în Duhul Sfînt, unitate exprimată şi susţinută de rugăciunea şi credinţa preotului, că Duhul Sfînt efectuează prefacerea darurilor odată cu sfinţirea comunităţii»<sup>83</sup>. Împărtăşirea din acelaşi Potir implică deci unirea prin împărtăşirea aceluiaşi Duh Sfînt.

Teologia dogmatică ortodoxă precizează că sînt excluşi de la primirea jertfei euharistice «toţi acei scoşi din sînul Bisericii, cei opriţi de la primirea Tainei de către duhovnici, ereticii, schismaticii şi apostatii»<sup>84</sup>. Mînecînd de la aceste considerente, unii Sfinţi Părinţi nici nu au recunoscut validitatea botezului schismaticilor<sup>85</sup>. Pentru Sfîntul Ioan Gură de Aur, ereticii şi schismaticii sînt potrivnici păcii, unităţii Bisericii, iar «cei ce pierd pacea, aceia au şi devenit duşmani ai acelorora cărora Domnul Iisus Hristos le-a grăit: Pace vouă!»<sup>86</sup>. De altfel, ereziarhii au fost condamnaţi şi de legile civile bizantine. Legile şi edictele imperiale bizantine au considerat erezia drept «publicum crimen» (crimă publică), iar ereziarhii au fost acuzaţi de crimă — les majestate. Această crimă — care putea fi urmărită şi după moarte — se pedepsea şi prin refuzul acelui jus sepulcri<sup>87</sup>. În primul său edict, împăratul Marcian (450—457), de pildă, a prevăzut pedepse grave «pentru cel care provoacă tulburări publice în legătură cu credinţa, fie prin intermediul Adunărilor, fie prin cel al discursurilor»<sup>88</sup>.

82. *Ibidem*, p. 144—145.

83. Pr. prof. dr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, Edit. Inst. Biblic, Bucureşti, 1978, p. 117.

84. Prof. dr. N. Chitescu, *op. cit.*, p. 886.

85. Vezi G. Cronț, *La lutte contre l'hérésie en Orient jusqu'au IX<sup>e</sup> siècle. Pères, Conciles, Empereurs*, Paris, 1933, p. 65.

86. Cuvînt pentru pacea a toată lumea, trad. Pr. prof. D. Belu, în «Mitropolia Ardealului», XXVIII (1983), nr. 7—3, p. 446.

87. Vezi G. Cronț, *op. cit.*, p. 129—130.

88. J. D. Mansi, *Sacrorum Concilliorum nova et amplissima collectio*, t. VII, col. 475.



Potrivit dispozițiilor canonice, clericii care îmbrățișează o învățătură eretică trebuie să fie caterisiți (can. 1 Sfântul Vasile și can. 4, II ec.) și excomunicați. Pedeapsa caterisirii aduce după sine dezbrăcarea de orice putere și legătură cu preoția, încât clericul caterisit revine în rîndul laicilor, stare în care s-a aflat înainte de hirotonie. În lumina doctrinei canonice ortodoxe, clericul caterisit pierde toate drepturile și privilegiile avute<sup>89</sup>. Primirea în cler a celor care au fost hirotoniți de episcopi caterisiți se poate face numai prin hirotonie canonică, după cuvenită pocăință.

În conformitate cu prevederile canonice ortodoxe, tainele ereticilor sînt nu numai nule, ci și inexistente (can. 46, 47, 68 apost. ; 1 Cartagina (256), 1 Sfântul Vasile etc.). Fiind iconom al harului, Biserica Ortodoxă îl poate însă împărtăși și creștinilor din afara ei, într-o anumită măsură, prin iconomie. Prin același pogorămînt pot fi socotite valide și tainele săvîrșite de creștinii din afara Bisericii Ortodoxe, dacă prin aceasta ei își exprimă dorința fermă «de a dobîndi prin ele harul sfințitor necesar mîntuirii și cu nădejdea că vor și dobîndi ceea ce cred cu tărie că li se împărtășește prin sfintele Taine». Deși aceste taine săvîrșite de creștinii din afara Bisericilor Ortodoxe sînt lucrări incomplete, totuși, ele rămîn fapte vrednice «de a fi luate în seamă în iconomia mîntuirii și plinite de către Biserică prin lucrarea harului său»<sup>90</sup>. Validarea sau împlinirea prin iconomie a tainelor celor care vin în sîmul Bisericii din afara granițelor ei instituționale, și a tainelor primite sau săvîrșite de cei care continuă să rămînă în tinda Bisericii Ortodoxe, este condiționată de «credința pe care au păstrat-o și pe care o profesează unii sau alții, așa încît, numai în măsura dreptei credințe, care stă la baza acestor taine, ele pot fi socotite mai apropiate sau mai îndepărtate de adevăratele Taine ale Bisericii»<sup>91</sup>. În dorința de a nu închide nimănui ușile mîntuirii, avînd ca exemplu pe Apostolul neamurilor, care dorea să fie anatema pentru frații săi de lege — Biserica Ortodoxă suplinește deci cele din lipsă — prin iconomie — cu harul cu care a fost înzestrată de întemeietorul ei, Mîntuitorul Iisus Hristos.

În anul 1926, Mișcarea ecumenică «Credință și Constituție» invita pe creștinii din toată lumea la o săptămîină de rugăciune pentru unitatea Bisericii, în timpul Cincizecimii. De atunci și pînă în prezent, creștinii se roagă lui Dumnezeu ca «toți să fie ună», dar nu «în jurul Scaunului Romei»<sup>92</sup>, după cum preconizase, în anul 1908, preotul anglican Paul Wattson (convertit la catolicism), ci în Hristos.

89. Vezi Pr. prof. N. V. Dură, *Precizări privind unele noțiuni ale Dreptului canonic (depunere, caterisire, excomunicare (afurisire) și anatemă) în lumina învățăturii ortodoxe*, Studiu canonic. Extras din rev. «Ortodoxia», nr. 2—3/1987, p. 33—34.

90. Pr. prof. dr. L. Stan, *Iconomie și Intercomuniune*, în «Ortodoxia», XXII (1970), nr. 1, p. 13.

91. *Ibidem*, p. 14.

92. *Brève histoire de la Semaine de Prière pour l'Unité*, în «Unité Chrétienne», (Lyon), no. 75/1984, p. 8; Vezi și *Semana de Oración por la Unidad de los Cristianos*, în «Ut Omnes Unum Sint» (Boletín del Secretariado de ecumenismo), Buenos Aires, no. 17/1983, p. 1—2.



În mod eronat și tendențios se afirmă că Biserica Ortodoxă nu ar avea — precum Biserica Romano-Catolică — o liturghie, o «Misă pentru unitate»<sup>93</sup>. Desigur, se uită voit realitatea că Biserica Ortodoxă se roagă pentru unitatea creștină la fiecare liturghie, la care sînt prevăzute ecumenii și rugăciuni speciale pentru unitatea creștină. Aceste liturghii nu sînt creații hibride sub imperiul necesităților de moment, dictate de mișcarea ecumenică a zilelor noastre. Vechimea liturghiei ortodoxe urcă — în forma ei primară — pînă în epoca apostolică. Dar, Biserica Ortodoxă se roagă pentru unitatea creștină și la celelalte laude bisericești, și aceasta o face încă din primele secole creștine. Și, mai mult, Biserica Ortodoxă nu se roagă pentru o catolicitate de natură spațial-geografică, pentru o unitate de natură jurisdicțională — voită atît de mult de Roma — ci, pentru unitatea în Duh și Adevăr, pe care ea îl mărturisește neștirbit de 2000 ani de la Dumnezeu adevărat, născut, iar nu făcut.

Evangeliiile ne adevăresc că Mîntuitorul Hristos s-a întrupat ca să «adune în unitate pe fiii lui Dumnezeu cei împrăștiați» (Ioan XI, 52). Pentru realizarea acestei unități preotul ortodox se roagă la fiecare Sfîntă Liturghie<sup>94</sup>, după porunca lăsată de Mîntuitorul și rînduiala principalizată de Sfinții Apostoli. Lumea creștină, de astăzi, este și ea conștientă că refacerea unității creștine are nevoie de rugăciune. Dialogului teologic «de la nivelul structurilor Bisericilor respective trebuie să i se adauge cel al rugăciunilor, al rîvnei și al evlaviei clerului și credincioșilor, păstrătorii comorilor de credință și viață duhovnicească»<sup>95</sup>. Părintele Patriarh Teoctist consideră că numai «...mergînd pe acest drum al rugăciunii, dialogul teologic început între diferite Biserici va dobîndi roade binecuvîntate»<sup>96</sup>. Rugăciunea Mîntuitorului Iisus Hristos pentru unitatea ucenicilor Săi trebuie să rămîna de-a pururi temeiul rugăciunii noastre pentru unitatea creștină. Textele redactate pentru rugăciunile dedicate «săptămînei de rugăciuni»<sup>97</sup> trebuie să exprime deci duhul rugăciunii Mîntuitorului Iisus Hristos pentru unitatea creștină. Cele «trei formule pentru săvîrșirea Euharistiei în vederea unității creștinilor»<sup>98</sup> — inserate în noul Liturghier roman — sînt însă departe de a exprima acest duh al creștinismului genuin.

93. Vezi *Liturgie Catholique : Messe pour l'unité*, în «Unité...», p. 32.

94. Vezi Pr. N. V. Dură, *Dispoziții și norme canonice privind săvîrșirea Sfintei Liturghii*, în «Ortodoxia», XXXIII (1981), nr. 1, p. 73—94; Idem, *Mărturii ale Tradiției liturgico-canonice apostolice despre rugăciune*, în «Studii Teologice», XXXV (1983), nr. 7—8, p. 481—490; Idem, *Mărturii ale Tradiției ortodoxe, biblice și patristice despre rugăciune*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», LX (1984), nr. 1—3, p. 81—103; Idem, *Pravila rugăciunii în lumina Tradiției liturgice și canonice a Bisericii Ortodoxe*, în «Ortodoxia», XXXV (1983), nr. 3, p. 431—457.

95. † Teoctist, *Mitropolitul Moldovei și Sucevei*, op. cit., p. 177.

96. *Ibidem*, p. 20.

97. Vezi *Le Pape Jean Paul II et l'œcuménisme, Janvier—Mars, 1984*, în «Service d'Information» (Vatican), no. 54/1984, p. 1; *Prière pour l'unité des chrétiens*, 1985, în «Service...», p. 26—35.

98. *La Visite a Rome du Métropolitain Meliton*, în «La Documentation Catholique», LXIX (1972), nr. 1603, p. 152.



La a VI-a Adunare generală a Consiliului Ecumenic al Bisericii, care s-a ținut între 20 iulie—10 august 1983 la Vancouver (Canada), a fost pusă în circulație o nouă sintagmă ecumenică, «viziunea euharistică a unității». Prin prisma acestei viziuni euharistice, realizarea comuniunii euharistice presupune «realizarea unității de credință și de viață sacramentală între diferitele Biserici, pentru a se ajunge la starea totală de comuniune, așa încât fiecare Biserică sau tradiție creștină să poată experia și recunoaște că în celelalte Biserici sau tradiții creștine intrate în această comuniune se află aceeași credință apostolică și aceeași viață sacramentală și eclezială»<sup>99</sup>. Rămâne însă de văzut în ce măsură convertirea tuturor la adevărul credinței ortodoxe implică și «preluarea formelor culturale în care este exprimată credința Ortodoxiei istorice»<sup>100</sup>, adică a identității eclesiale.

Din anul 1966, Secretariatul pentru comisia «Credință și Constituție» și Secretariatul roman pentru «promovarea unității creștine sînt angajate a redacta și programa materialul comun pentru desfășurarea Săptămîinii de rugăciune pentru unitatea creștină, de către grupuri ecumenice provenind din diferite Biserici»<sup>101</sup>. Există deci astăzi un Serviciu liturgic al rugăciunii pentru unitatea creștină<sup>102</sup>, mise speciale — de sorginte confesională (catolică, luterană, anglicană și reformată)<sup>103</sup> — și chiar și o așa-zisă «rugăciune euharistică pentru unitatea Bisericii»<sup>104</sup>. Comunitățile și Bisericile creștine se roagă deci lui Dumnezeu, într-un glas, ca să le binecuvinteze strădaniile depuse pentru refacerea unității creștine. De altfel, la 15 ianuarie 1982, s-a săvîrșit prima liturghie zisă — ecumenică. Este vorba de așa-zisa liturghie de la Lima, săvîrșită pentru membrii Adunării plenare a Comisiei «Credință și Constituție» a Consiliului Ecumenic al Bisericii, al cărei text «se inspiră din diverse tradiții liturgice»<sup>105</sup>. După părerea unui teolog ortodox — participant la Lima — principial, această liturghie «are o bază teologică ortodoxă. Faptul că grupul protestant din cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericii este astăzi în măsură să săvîrșească un cult complet de invocări pentru pace, un Vohod mic și mare, o rostire a Simbolului niceo-constantinopolitan (fără filioque), o anamneză și o epicleză, făcînd pomenirea Sfintei Fecioare, a Sfinților, a Patriarhilor, a Profeților, a Apostolilor și a Martirilor dovedește cu prisosință că sămînța ortodoxă a găsit un pămînt fertil și a dat roade»<sup>106</sup>. Alt teolog ortodox — care a trăit în aceleași cercuri ecumeniste — a ținut să precizeze că Docu-

99. Prof. dr. Dan Ciobotea, *O nouă etapă în efortul de realizare a unității creștinilor*, în «Indrumător Bisericesc Misionar și Patriotic», Edit. de Episcopia Buzăului, Buzău, 1985, p. 76.

100. *Ibidem*, p. 79.

101. Vezi Lino Lozza, *A vent'anni dalla promulgazione. Prospetto storico del Decreto Conciliare «Unitas Redintegratio»*, în «Unitas», XXXIX (1984), no. 3—4 p. 140.

102. Vezi *Schéma de service de prière pour l'Unité*, în «Unité Chrétienne», no. 75/1984, p. 17.

103. Vezi *Liturgle anglicane, luthérienne, réformée, catholique*, în «Unité...», p. 26—37.

104. *Prière eucharistique pour l'Unité de l'Anglise*, în «Unité...», p. 38.

105. *Liturgle dite de Lima*, în «Unité...», p. 40.

106. *Une évaluation orthodoxe de l'assemblée générale du C.O.E. à Vancouver* par le Rév. P. G. Tsetals, în «Episkops», XV (1984), no. 315, p. 6.



mentul B.E.M. «a cunoscut la Lima cea mai bună aplicare și cea mai bună punere în valoare a sa în liturghia care a fost concepută ca un ecou al textului său. Fără viața liturgică interconfesională — conchidea teologul respectiv — B.E.M.-ul nu poate fi nici înțeles, și nici efica-ce»<sup>107</sup>. Desigur, protestantinizarea gândirii acestor teologi — animați în realitate de gânduri bune — este învederată și prin asemenea declarații.

Deși Liturghia de la Lima — săvârșită de Arhiepiscopul de Canterbury — a folosit Simbolul niceo-constantinopolitan fără adaosul filioque<sup>107a</sup>, totuși, ea rămîne o creație artificială, fără o identitate eclesială. În rubrica «Comuniune» (Împărtășire) nu se face nici o precizare privind modul înfăptuirii ei, ci se menționează doar că obștea trebuie să înalțe rugăciuni lui Dumnezeu ca să ne dea «semne de reconciliere», de împăcare<sup>108</sup>. Unul dintre aceste semne vădite de reconciliere a fost considerat însuși textul de la Lima, adică B.E.M.-ul.

Comisia «Credință și Constituție» a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, întrunită la Lima la 15 ianuarie 1982, a stabilit și «directive privind modul administrării Euharistiei în reuniunile ecumenice». În conformitate cu prevederile acestor directive, «trebuie să fie prevăzute două celebrări euharistice; una restrînsă (adică restrînsă la creștinii care aparțin aceleiași comuniuni cu săvîrșitorul) și alta ne-restrînsă (adică ne-restrînsă la creștinii care aparțin aceleiași comuniunii cu săvîrșitorul)». Textul de la Lima... ar putea orienta... — se preciza în Directivele respective — dispozițiile și rînduiala celebrării euharistice»<sup>109</sup>. Cu alte cuvinte, în baza textului de la Lima s-ar putea redacta două formulări euharistice pentru reuniunile ecumenice, unul restrîns pentru membrii unei Biserici și altul ne-restrîns, pentru toți participanții la asemenea întruniri ecumeniste.

Pentru Biserica Ortodoxă, comuniunea liturgică care se poate stabili la aceste întruniri ecumeniste nu poate depăși nivelul rugăciunii, dar nu al rugăciunii euharistice, care implică însăși comuniunea în sacris. Apoi, noi nu ne putem grăbi cu săvîrșirea unor celebrări euharistice în cadrul acestei reuniuni ecumenice atîta timp cît nu există încă o receptare din partea Bisericii Ortodoxe a textului de la Lima despre Euharistie. Teologii ortodocși — participanți și semnatori ai textului de la Lima — nu pot implica și părerea autoritativă a Bisericii. Părerile și atitudinile lor — chiar dacă sînt marcate de un spirit ecumenist sincer și altruist — nu pot reprezenta părerea autoritativă a Bisericii Ortodoxe ecumenice. Mai mult, teologii ortodocși participanți la Lima — ca de altfel și la alte întruniri ecumeniste, cum a fost, de pildă, și Adunarea de la Vancouver — nu au fost cei mai reprezentativi în materie de doctrină dogmatică, canonică și cultică ai Bisericii Ortodoxe, ci, în mare parte, spirite crescute în spiritul ecumenist occidental.

107. Prof. N. Nissiotis, *Foi et Constitution: une communauté théologique de consensus*, în «Episkepsis», XV (1984), no. 309, p. 13.

107 a. Vezi *Liturgie dîte de Lima...*, p. 43.

108. *Ibidem*, p. 49.

109. *Directives concernant la manière de célébrer l'eucharistie lors des réunions oecuméniques*, în «Istina», XXVII (1982), no. 1, p. 128.



Comuniunea euharistică nu se poate deci identifica cu intercomuniunea sau cu așa-zisa liturghie interconfesională săvârșită la Vancouver. Intercomuniunea realizată între Bisericile membre ale Consiliului Ecumenic, «fără prea multă gândire și fără o precisă motivare»<sup>110</sup>, nu poate deci contribui la refacerea unității creștine, ci la materializarea unui pluralism teologic interconfesional sau al diferitelor identități eclesiale.

Acest pluralism l-a învederat cel mai bine însăși componența slujitorilor liturghiei săvârșită la Vancouver. Această liturghie a fost săvârșită de cinci participanți (patru bărbați și o femeie); un anglican (din S.U.A. în calitate de proestos), un reformat american, un metodist britanic, un anglican tanzanian și un vechi catolic olandez. Predicatorul a fost un luteran din America. Pericopele biblice și rugăciunile s-au citit în șapte limbi de către următorii participanți: ortodocși, romano-catolici, vechi orientali și protestanți (congregaționaliști). Printre altele, teologii proveniți din diferite identități eclesiale s-au rugat, în cadrul acestei așa-zise liturghii, ca «Bisericile să afle unitatea lor vizibilă într-un botez..., să realizeze comuniunea euharistică la același Potir..., să-și recunoască unele altora slujirile în slujba Aceluiași Domn al lor»<sup>111</sup>. Traducerea interconfesională a Bibliei în limba uzuală ar avea poate darul să mărească această conștientizare a creștinilor în efortul lor comun pentru refacerea unității creștine, care mai are încă multe etape de parcurs pînă la realizarea stării de comuniune euharistică.

În conformitate cu prevederile canoanelor Bisericii Ortodoxe, orice formă de rugăciune cu eterodocșii este interzisă (can. 45 apost.; 33 Laodiceea). În Biserică este interzis a se citi și rugăciuni improvizate, ci numai cele aprobate de autoritatea bisericească (can. 18, 59 Laodiceea; 103 Cartagina).

Deși nu ne putem întruni încă la rugăciunea cultică, totuși ne putem ruga lui Dumnezeu să binecuvinteze eforturile noastre pentru refacerea unității creștine. Dacă credem cu adevărat că Sfântul Duh a adunat pe creștini în Mișcarea ecumenică și că El o ajută, este deci firesc să-L și implorăm să o ajute, pentru că tot ajutorul divin e răspuns la rugăciunea noastră, pogorînd de Sus, de la Părintele Luminilor. «Practicăm aici — mărturisea un teolog român — o epicleză ecumenică sui-generis și credem că Dumnezeu ne va răspunde cu un tot mai deplin rezultat la această rugăciune»<sup>112</sup>. Un alt teolog român consideră că Biserica Ortodoxă are obligația «de a încuraja experiența mărturisirii comune ca o formă imediată și vie a conciliarității noastre istorice, posibilă și deja realizată»<sup>113</sup>. Fără îndoială, această conciliaritate este posibilă, dar nu deja realizată. Ea presupune un consens în credință (Filip. II, 1—2) propriu epocii apostolice. În prezent, sîntem tentați, mai de grabă, să reali-

110. Pr. Antonie Plămădeală, Mitropolitul Ardealului, *Momentul B.E.M. în Mișcarea ecumenică*, în «Îndrumător Bisericesc pe anul 1984», Tiparul Tipografiei Eparhiale, Sibiu, p. 6.

111. *Theologians ask World Conference, 2 Studies*, în «Ecumenical Press Service», Geneva, 1—31 January 1982 (49/02), p. 10.

112. Pr. prof. D. Stănilloae, *Mișcarea ecumenică și unitatea creștină în stadiul actual*, în «Ortodoxa», XV (1963), nr. 3—4, p. 581.

113. I. Bria, *L'Unité de l'Eglise et le renouveau de la communauté humaine*, în «Istina», XXVII (1982), no. 1, p. 32.



zăm «o comuniune pe baza negocierilor»<sup>114</sup>, refuzînd implicit faptul că această conciliaritate trebuie să fie urmată de comuniunea euharistică, care presupune inexorabil mărturisirea aceleiași credințe.

Relativismul ecumenist se manifestă fie printr-un entuziasm facil, fie printr-un spirit diplomatic tranzacționist (conciliarist), care crede că poate concilia prin «anumite convergențe și compromisuri doctrinare unele poziții, realități și chiar erezii care au dus la despărțirea Bisericilor, și la apariția numeroaselor comunități eclesiale și denominațiuni creștine, toate însă, inclusiv denominațiunile creștine, revendicînd pentru ele calitatea eclesială deplină și egală, ca membre ale Consiliului Ecumenic al Bisericilor»<sup>115</sup>. Ca formă a relativismului ecumenist, practica intercomuniunii euharistice — între Biserici sau comunități eclesiale despărțite sub raportul doctrinei — este o «non-coincidentia oppositorum în care contrariile se anulează pur și simplu, în care negația face imposibilă afirmația sau îi reduce considerabil deplinătatea»<sup>116</sup>. Aceasta face ca intercomuniunea — așa cum se pune astăzi în lumea teologilor ecumeniști, și cum se practică de către unele Biserici și denominațiuni creștine — să fie, de fapt, «contrară adevăratei unități a Bisericii»<sup>117</sup>. Nu putem deci admite o intercomuniune euharistică numai pe baza platformei dogmatice minimale aprobate la New Delhi (1961), adică a credinței în Sfînta Treime. Spre comuniunea euharistică se ajunge numai prin mărturisirea credinței ortodoxe depline, așa cum o păstrează și o mărturisește Biserica Ortodoxă. Așadar, unitatea în credință rămîne unicul temei pentru realizarea adevăratei unități a Bisericii.

Documentul elaborat de Comisia «Credință și Constituție» a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, la Lima (Peru), în anul 1982<sup>118</sup>, a realizat o «comunitate teologică de consens»<sup>119</sup>, cu caracter interconfesional, care a implicat doar pe cei peste 100 de teologi participanți, reprezentînd aproape toate bisericile sau denominațiunile creștine din lume, angajate în Mișcarea ecumenică.

De curînd, un ierarh ortodox declara că, o eventuală «comuniune în taine a ortodocșilor cu una sau altă Biserică sau confesiune, este imposibilă. O astfel de comuniune sacramentală nu va fi posibilă decît dacă s-ar putea constata că Biserica cu care a fost restabilită comuniunea euharistică este cu adevărat Biserică, adică ea împărtășește aceeași

114. A. Houtepen, *Koinonia and Consensus. Towards Communion in One Faith*, în «Bangalore 1978. Sharing in One Hope», Geneva, 1978, p. 208.

115. Pr. Lect. D. Gh. Radu, *Caracterul eclesiologic al Sfintelor Taine și problema comuniunii* — Teză de doctorat — în «Ortodoxia», XXX (1978), nr. 1—2, p. 339.

116. Pr. prof. D. Stăniloae, *În problema intercomuniunii*, în «Ortodoxia», XXIII (1971), nr. 4, p. 561.

117. Pr. Lect. D. Gh. Radu, *Op. cit.*, p. 340.

118. Vezi Pr. N. V. Dură, *Documentul de la Lima (B.E.M.) și evaluarea sa teologică*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», LXII (1986), nr. 1—2, p. 46—58; Idem, *Senza receptării textelor rezultate din dialogurile teologice ecumenice*, în «Ortodoxia», XXXVI (1984), nr. 3, p. 379—390.

119. Prof. N. Nissiotis, *Foi et Constitution, une communauté théologique de consensus à la lumière du texte de Foi de Constitution: «Baptême, Eucharistie, Ministère»*, publicat de Universitatea din Geneva în vol. «B.E.M., un étape décisive vers l'unité chrétienne?», Janvier-Février, 1984, p. 4—21.



credință cu noi asupra esențialului și aceeași succesiune apostolică legată indisolubil cu această credință»<sup>120</sup>. În lumina acestor precizări, este deci evident că termenul «intercomuniune» desemnează o stare incompletă și provizorie a unității Bisericii.

La Edimburg (august, 1937), a II-a Conferință a Comisiei «Credință și Constituție» declara că noțiunea de «intercommunion» (intercomuniune) este «cea mai deplină expresie a înțelegerii mutuale între două sau mai multe Biserici. O astfel de recunoaștere este de altfel învederată și de schimbul de credincioși și slujitori»<sup>121</sup>. Aceeași Conferință preciza însă că «sacramental Intercommunion» (intercomuniunea sacramentală) se deosebește de relațiile ecumenice<sup>122</sup>, și că «înțelesul ei trebuie să fie foarte bine precizat»<sup>123</sup>. Din nefericire, acest înțeles nu a fost încă bine lămurit atât de teologii protestanți, cât și de cei catolici. În Biserica Romano-Catolică, de pildă, noțiunea de «comuniune în sacris» este adeseori redată și cu înțelesul de intercomuniune<sup>124</sup>. Ambiguitățile și impreciziile noționale sînt datorate, în mare parte, influenței teologiei protestante și a celei ecumeniste asupra unor teologi catolici liberali.

Declarația de la Toronto a Comisiei Centrale a Consiliului Mondial al Bisericilor, din anul 1950, preciza că, «pe baza mărturisirii comune, Iisus Hristos este Dumnezeu și Mîntuitor și Singurul Cap al Bisericii, se presupune că toate Bisericile-membre recunosc una alteia existența elementelor bisericității»<sup>125</sup>. Credem că alcătuitoarii acestei Declarații au avut în vedere realitățile neo-testamentare. În Noul Testament, găsim într-adevăr următoarele forme de comuniune: comuniune în credință, în speranță, în dragoste, în taine, în diversitatea harismelor, în preoția harică etc. Dar, aceste variate forme de comuniune nu pot fi identificate nici cu «intercomuniunea», și nici cu așa-zisa «ospitalitate euharistică». Ambele noțiuni sînt creații teologice artificiale, care nu își găsesc acoperirea nici în realitățile neo-testamentare; și nici în cele ale Bisericii Ortodoxe ecumenice.

În cuvîntul rostit la Consiliul Ecumenic al Bisericilor (Geneva, 21 oct. 1981), Patriarhul Iustin († 1986) declara că «...ortodoxia a avut motivele ei proprii și argumentele ei specifice pentru a participa la mișcarea ecumenică. De pildă, ferma convingere că ea poartă în sine, ..., mărturia autentică și deplină a Bisericii celei Una, Sfîntă, Sobornicească și Apostolească, mărturie care trebuie să fie împărtășită și celorlalte Biserici, dat fiind caracterul ei universal. Apoi, conștiința că, în ciuda fragmentării lor confesionale istorice, Bisericile au păstrat ceva esențial, în comun. Pe de altă parte, în procesul schismei, confesiunile au pierdut

120. *Encyclique de S. E. le Métropolitte Damaskinos de Suisse sur l'intercommunion*, în «*Episkops*», XV (1984), no. 310, p. 11.

121. *The Second World Conference on Faith and Order held at Edimbourg, August 3—18, 1937*, Edit. L. Hodgson, London, 1937, p. 251.

122. *Ibidem*.

123. *Ibidem*, p. 252.

124. Vezi Emm. Lanne, *La Décret sur l'Oecuménisme vingt ans après*, în «*Tréikon*», no. 4/1984, p. 459.

125. *Declarația de la Toronto*, IV, 1; Cf. Prof. T. M. Popescu, *Din lucrările Mișcării ecumenice*, în «*Ortodoxia*», X (1958), nr. 1, p. 147.



ceva esențial, care trebuie să fie recuperat în mod necesar; pe de altă parte, ele au o identitate eclesială profundă, de bază, deși imperfectă, totuși reală. Pentru ortodocși, Mișcarea ecumenică ar trebui să promoveze acest proces de creștere împreună, care se mișcă de la unitatea dată, implicită, la unitatea vizibilă, realizată. Acest proces nu este nici un proces de centralizare, nici de deconfesionalizare, ci de integrare în succesiunea Bisericii apostolice, atât prin conținutul credinței, cât și prin modul de a trăi această credință»<sup>126</sup>. Prin urmare, confesiunile, Bisericile și denominațiunile creștine — separate de Biserica Ortodoxă, unica păstrătoare a mărturiei apostolice și patristice autentice — pot recupera ceea ce au pierdut numai printr-un proces de integrare în succesiunea — de har și credință — a Bisericii apostolice. Mișcarea ecumenică ar avea ca prim și ultim scop promovarea acestui proces de «creștere împreună», care se mișcă de la unitatea dată, implicită, la unitatea vizibilă, realizată. În contextul acestei realități, se poate admite că, în starea unității ecumenice actuale, Bisericile și denominațiunile creștine au realizat inter-comuniunea. Dar, ele se află încă în mers spre o mărturisire de credință comună. Pentru ortodocși, această mărturisire de credință comună rămîne Simbolul niceo-constantinopolitan rostit la fiecare Sfântă Liturghie. Acest Simbol de credință rămîne și platforma dogmatică minimală în lucrarea dialogului teologic — bilateral și multilateral — inițiat pentru refacerea unității creștine.

În Memorandum-ul redactat la Klingenthal (Franța) — în octombrie 1979 — teologii celor două tradiții (răsăriteană și apuseană) au recomandat «ca forma originală a celui de al treilea articol al Crezului, fără filioque, să fie recunoscut ca normativ și restaurat oriunde, așa încît întreaga creștinătate să fie capabilă să mărturisească — în această formulă — credința lor comună în Duhul Sfînt»<sup>127</sup>. În Declarația redactată de participanții la cea de a III-a întîlnire ecumenică europeană — din octombrie 1984, la Riva del Garda (Italia) — se adeverea că Simbolul de credință niceo-constantinopolitan — mărturisit de Biserica Ortodoxă, Biserica Romano-Catolică (cu adaosul filioque), de comuniunea anglicană și de Bisericile ieșite din Reformă — rămîne «o exhortație pentru noi de a stabili unitatea Bisericilor»<sup>128</sup>. Într-adevăr, Simbolul de credință niceo-constantinopolitan rămîne un memento al unității pierdute de-a lungul secolelor datorită ereziilor și schismelor apărute.

În «Documentul despre ecumenism» aprobat de Sinodul Bisericilor valdeze și metodiste — în august 1982 — se preciza că «Mișcarea ecumenică și Consiliul (instituția cea mai importantă) își propune un unic obiectiv, unitatea în renaștere, și urmărește acest scop, de decenii, în două direcții principale; aceea a confruntării și a dialogului teologic pentru găsirea convergențelor doctrinale și a unui consensus în ma-

126. *Prezența Ortodoxiei în Mișcarea ecumenică, Prelegeri ținute de Patriarhul Iustin la Consiliul Ecumenic al Bisericilor, Geneva, 21 octombrie 1981, apud Pr. prof. I. Brîa, Patriarhia Română și Consiliul Ecumenic al Bisericilor, Anexa IV, Geneva, 1986, p. 63.*

127. *Spirit of God, Spirit of Christ: Ecumenical Reflections on the Filioque Controversy*, în «*Apostolic Faith Today...*», p. 243.

128. *Report of the Third European Ecumenical Encounter, Geneva, 1985, în «Apostolic Faith Today...», p. 204.*



terie de credință, și a angajamentului și slujirii creștine în domeniul social...»<sup>129</sup>. Această unitate a renașterii — unicul obiectiv al Consiliului Ecumenic — trebuie să elimine cea dintâi direcție, adică a confruntării, și să urmeze doar calea dialogului teologic. Cît privește găsirea unui consensus în materie de credință, nu putem decît să afirmăm că Bisericile Ortodoxe nu pot face tranzacție în materie de credință. Desigur, deși Mișcarea ecumenică nu se identifică cu Consiliul Ecumenic al Bisericilor, totuși, acest Consiliu «rămîne instrumentul cel mai capabil de a strînge solicitările ecumenice ale Bisericilor și de a promova comuniunea lor»<sup>130</sup>.

Între preocupările și prioritățile actuale înscrise pe agenda de lucru a Consiliului Ecumenic al Bisericilor se află și studiul intitulat «Unitatea pe care o urmărim»<sup>131</sup>. În această privință, unii teologi ortodocși români sînt de părere că «...ecumenismul va avea un viitor nu numai atunci cînd va lua în considerație unitatea Bisericii și unitatea lumii, ci atunci cînd va ține seama de relația internă și dinamică dintre Dumnezeu, Biserică și creație»<sup>132</sup>. Într-adevăr, această relație ar avea darul să angajeze și slujirea creștină în soluționarea problemelor cu care este confruntată omenirea de astăzi, cum ar fi, de pildă, lupta pentru pace, dreptate socială, o nouă ordine economică etc. Această viziune implică deci corelația dintre orizontal și vertical, dintre credință și viața socială.

În Sinodul național de la Orthez (1963), Biserica Reformată din Franța a declarat că «ospitalitatea euharistică» este deschisă «tuturor celor care — membrii sau nu ai Bisericii noastre — vor să se apropie, cu discernămînt, de Cina Trupului și Sîngelui lui Hristos»<sup>133</sup>. Firește, reformații din Franța au înțeles prin «ospitalitate euharistică» mijlocul pentru refacerea unității creștine. Această ospitalitate euharistică este echivalentă cu așa-zisa intercomuniune. Dar ceea ce se numește «ospitalitate euharistică» dă impresia «că este posibilă o comuniune euharistică în afara comunității eclesiale, în afara structurilor sacramentale ale Bisericii»<sup>134</sup>. Într-adevăr, identificarea comuniunii euharistice cu așa-zisa «ospitalitate euharistică» denaturează și relativizează înseși conceptele de «identitate eclesială» și «unitate eclesială», care implică aceeași identitate de credință.

«Koinonia» implică o comuniune în aceeași succesiune apostolică, adică credința și harul preoției moștenit de la Sfinții Apostoli, care dau expresie afirmării comunității eclesiale. Și, în măsura în care o Bise-

129. Document sur l'œcuménisme approuvé par le Synode des Eglises vandoises et méthodistes, în «Istina», XXIX (1984), nr. 2, p. 185.

130. Ibidem, p. 184.

131. Dr. Antonie Plămădeală, Mitropolitul Ardealului, Preocupări și priorități actuale pe agenda Consiliului Mondial al Bisericilor, în «Telegraful Român», nr. 5—8/1987, p. 2.

132. Pr. prof. dr. D. Popescu, Are Mișcarea ecumenică un viitor?, în «Mitropolia Ardealului», XXXII (1987), nr. 5, p. 9.

133. Synode national de l'Eglise Réformée de France (Nancy, 12—15 mai 1983), în «Istina», XXIX (1984), no. 2, p. 200.

134. La Koinonia comme communauté canonique..., în vol. «Koinonia», publicat de Fundația «Pro Oriente», Paris, 1975, p. 125.



rică are o organizare constitutiv canonică, «unitatea comuniunii doctrinale implică întotdeauna unitatea canonică»<sup>135</sup>. Așadar, restaurarea unei unități depline nu se poate face decât «pe o bază eclesiologică dogmatică, sacramentală și canonică comună»<sup>136</sup>. De altfel, «între comunitatea sacramentală și comunitatea canonică în cadrul koinoni-ei există o interdependență care exclude în mod practic o separare netă între cele două aspecte»<sup>137</sup>, fiindcă însăși *communicatio in sacris* nu se poate stabili decât în limitele granițelor jurisdicționale proprii Bisericilor respective. Canonistii romano-catolici admit însă, în cazuri de excepție, și *communicatio in sacris* «cu anumite persoane sau grupuri de persoane care se găsesc în afara jurisdicției eclesiastice propriie...»<sup>138</sup>. Evident, o astfel de comuniune sacramentală poate viza, mai degrabă, o acțiune prozelitistă, în locul uneia de refacere a unității creștine. Pentru această rațiune, Biserica Ortodoxă nu poate accepta o astfel de comuniune.

Biserica Romano-Catolică recunoaște că *statu quo*-ul confesional actual nu este «o formă valabilă a unității pe care Domnul o dorește»<sup>139</sup>. Despre o așa-zisă ospitalitate euharistică între catolici și creștinii ieșiți din Reformă, Comisia episcopală romano-catolică pentru unitatea creștinilor — din Franța — a precizat că aceasta nu este posibilă, fiindcă «Noul Testament ne învață că ea este primită de cei care au primit același botez și trăiesc în comuniunea vizibilă a aceleiași credințe» (Fapte II, 42—47)<sup>140</sup>. De aceea, «numai reconcilierea Bisericilor divizate poate să ducă astăzi — conchidea declarația Comisiei respective — la împărtășirea comună»<sup>141</sup>.

Noțiunea de «ospitalitate euharistică» este tot o creație hibridă a teologiei ecumeniste, din ultimii ani, vehiculată îndeosebi de teologia reformată. Această teologie afirmă că «ospitalitatea euharistică» antrenează ipso facto «reciprocitatea», care implică reconcilierea. Eclesiologul ortodox Kallistos Ware preciza însă că însăși noțiunea de «intercomuniune» nu poate fi găsită în «Biblie, la Părinți sau în Sfintele canoane. Biblia, Părinții și Canoanele cunosc doar două posibilități: comuniunea și ne-comuniunea. Este totul sau nimic. Eu nu prevăd a treia alternativă ca o intercomuniune parțială»<sup>142</sup>.

La întrunirea de la Damasc (5—9 februarie 1982), reprezentanții Bisericii Ortodoxe și ai Bisericilor Vechi-Orientale au recomandat participanților lor la Adunarea generală a Consiliului Ecumenic de la Vancouver (1983) «...să nu cedeze la concepțiile minimalizante ale unității creștine și, pornind de aici, la intercomuniune», întrucât «...noi trăim

135. Robert Hotz, S.J., *La Koinonia comme communauté canonique. Perspectives actuelles*, în vol. «Koinonia», Paris, 1975, p. 130.

136. Pr. prof. I. Bria, *La Koinonia comme communauté canonique...*, p. 125—126.

137. Robert Hotz, S. J., *op. cit.*, p. 129.

138. *Ibidem*, p. 130.

139. *L'Hospitalité eucharistique avec les chrétiens des Eglises issues de la Réforme en France. Note de la Commission épiscopale pour l'Unité aux prêtres et aux fidèles catholiques* (17 mars 1983), în «Istina», XXVIII (1983), no. 4, p. 409.

140. *Ibidem*, p. 408.

141. *Ibidem*.

142. *Church Eucharist, Communion and Intercommunion*, în «Sobornost», no. 7/ 1978, p. 556.



potrivit unei credințe și unei tradiții care ne vine de la Hristos și de la Apostoli. Noi dorim ca această tradiție să rămână accesibilă criticilor celorlalți frați și surori în Hristos; ...dorim să schimbăm ce este fals sau potrivit tradiției autentice. Dar va trebui să nu ne grăbim să fim necredincioși față de această tradiție în numele unor argumente raționale, în aparență, sau întemeiate pe Sfânta Scriptură»<sup>143</sup>. După cum se știe, prezența ortodocșilor la așa-zisa liturghie de la Vancouver — și citirea unor texte biblice — poate fi interpretată ca o necredincioșie față de tradiția ortodoxă autentică și o cedare în fața concepțiilor minimalizante ale unității creștine. De aceea, este bine ca teologia ortodoxă să precizeze bine aceste noțiuni ale eclesiologiei ecumeniste. Lămurirea lor trebuie să se facă în lumina eclesiologiei dogmatice, sacramentale și canonice ortodoxe autentice.

Pentru Ortodoxie, Sfânta Tradiție rămâne conștiința vie a Bisericii, iar Sfânta Scriptură arbiter veritatis, interpretat de Părinții Bisericii, adică de Tradiția Bisericii. După cum se știe, Reforma a proclamat — în numele conștiinței libertății și al harului — rațiunea personală «drept călăuză principală în formularea adevărului de credință», a lepădat «Sfânta Tradiție în numele libertății rațiunii», iar în locul autorității bisericesti a pus «libertatea nemărginită a cugetării ca normă unică în viața religioasă»<sup>144</sup>. În Raportul întocmit la Montreal, în anul 1963, Comisia «Credință și Constituție» a Consiliului Ecumenic al Bisericilor a făcut precizarea că raportul dintre Scriptură și Tradiție a fost invocat de-abia din epoca Reformei, când aceasta «a devenit o chestiune de controversă în dialogul dintre teologia romano-catolică și cea protestantă». Și, din nefericire, și în această privință, «vocea Bisericii Ortodoxe a fost cu greu auzită, în aceste discuții apusene, pînă în vremurile recente»<sup>145</sup>. Romano-Catolicii au înlocuit și ei infailibilitatea Bisericii cu așa-zisa infailibilitate a papei. La rîndul lor, protestanții au substituit infailibilitatea Bisericii și a papei cu infailibilitatea Reformatoilor, «și au schimbat Tradiția Bisericii cu tradiția pe care au trebuit să o creeze pentru organizațiile lor»<sup>146</sup>.

Unii teologi ortodocși — cuprinși de euforia ecumenismului actual — consideră că «...trebuie să lărgim baza comunității noastre ecumenice» și «să supunem unei noi înțelegeri cuprinsul esențial al acestei tradiții neîntrerupte a Bisericii pe care ortodocșii se străduiesc să o mărturisească»<sup>147</sup>. Evident, dacă noi, ortodocșii, ne aflăm doar într-o stare de străduință în mărturisirea tradiției ortodoxe autentice — și nu o mărturisim și trăim cu adevărat — este imperios necesar să lărgim această bază a comunității noastre ecumenice. Dar, nu trebuie uitat nicăieri, nu au făcut asemenea afirmații de circumstanță, care să învede-

143. *Bisericele Ortodoxe și viitoarea Adunare...*, p. 19.

144. Pr. prof. Corneliu Sirbu, *Spiritul doctrinar — dogmatic ortodox, catolic și protestant*, în «Ortodoxia», VII (1955), nr. 4, p. 605.

145. *The Fourth World Conference on Faith and Order, Montreal, 1963*, Ed. P. G. Rodger-L. Vischer, Faith and Order Paper no. 42, London, 1964, p. 51—52.

146. Prof. T. M. Popescu, *Sfânta Tradiție în Biserica Ortodoxă spre deosebire de celelalte biserici*, în «Studii Teologice», IV (1952), nr. 7—8, p. 409—410.

147. *Bisericele Ortodoxe și viitoarea Adunare...*, p. 20.



reze o relativizare a tradiției moștenite, și să implice ca necesitate improprierea adevărului parțial păstrat de alte Biserici sau denominațiuni creștine.

Pentru Biserica Luterană Evanghelică nord elbiană (North Elbian Evangelical Lutheran Church), Documentul de la Lima (B.E.M.-ul) oferă «o bază nouă și promițătoare posibilității pentru alte dezbateri de anvergură cu celelalte Biserici, pentru a se ajunge la o înțelegere privind ospitalitatea reciprocă — cel puțin ocazională — la celebrările euharistice...»<sup>148</sup>. Așa-zisele celebrări euharistice, de natura ospitalității euharistice, au avut de fapt loc de mult între unele Biserici protestante. De pildă, Mișcarea de «intercomuniune» între luteranii și reformații din Germania își începe istoria cu Mărturisirea de credință de la Barmen (1934), împotriva nazismului. În anul 1947, Biserica Evanghelică din R.F.G. (E.K.D.) a reluat dezbaterile asupra intercomuniunii «euharistice», care s-au concretizat prin cele opt teze de la Arnoldshain, redactate la 2 noiembrie 1957 și aprobate la 25 iulie 1958<sup>149</sup>. În acordul de la Leuenberg (Elveția) — semnat la 16 martie 1973, care a servit ca text de referință Adunării plenare a Bisericilor luterane și reformate din Franța, întrunită la Liebfrauenberg (21—22 martie 1981) — se preciza însă, printre altele, că din epoca Reformei până în prezent «controversele au făcut imposibilă... o comuniune eclesială între Bisericile luterane și reformate, și au dus la condamnări reciproce, privind învățătura despre Cină, hristologie și doctrina predestinației»<sup>150</sup>. În același Acord se menționa că, în prezent, aceste condamnări «... nu mai constituie un obstacol în calea comuniunii eclesiale»<sup>151</sup>. Cu același prilej, se preciza că Bisericile respective «se declară în comuniunea reciprocă în ceea ce privește predica și administrarea tainelor. Aceasta include recunoașterea reciprocă a hirotoniilor și posibilitatea intercomuniunii»<sup>152</sup>. Consistoriul superior al Bisericii Confesiunii d'Augsbourg, d'Alsacia și de Lorraine era fericit să constate — la 16 iunie 1973 — că Acordul de la Leuenberg «permite Bisericilor ieșite din Reformă — care păstrează propriile lor tradiții și identități — să înlăture divergențele lor și să depășească astăzi condamnările de odinioară»<sup>153</sup>. În «Mesajul de la Liebfrauenberg al Adunării comune al Bisericilor luterane și reformate din Franța (22 martie 1981) se declara că s-a trăit «...bucuria de a celebra împreună Cina Domnului»<sup>154</sup>. În același Mesaj se menționa, printre altele, că «în Cină, pîinea și vinul rămîn ceea ce sînt. Totuși, ele primesc o destinație nouă, aceea de a ne co-

148. *Churches respond to B.E.M. Official responses to the «Baptism, Eucharist and Ministry» text*, vol. I, Edit. by Max Thurian — Faith and Order Paper 129 — World Council of Churches, Geneva, 1986, p. 47.

149. Aceste teze au fost publicate — în text francez — în «Foi et vie», 57/1958, p. 421—425.

150. *Concorde de Leuenberg, Concorde entre Eglises issues de la Réforme en Europe* (16 mars 1973), în «Istina», XXIX (1984), no. 2, p. 173.

151. *Ibidem*, p. 175.

152. *Ibidem*.

153. *Eglise de la Confession d'Augsbourg, d'Alsace et de Lorraine. Consistoire supérieur* (16 juin 1973), în «Istina», XXIX (1984), no. 2, p. 178.

154. *Message du Liebfrauenberg de l'Assemblée commune des Eglises luthériennes et réformées de France* (22 mars 1981), în «Istina», XXIX (1984), no. 2, p. 180.



munica darul lui Dumnezeu în Iisus Hristos, și de a exprima ceea ce este real hrana și băutura noastră» (Teza de la Lyon). ...Cerîndu-se ca Cina să fie prezidată de un slujitor hirotonit de Biserică sau de o persoană împuternicită de către Biserică, vrem să reamintim — se declara în Mesajul respectiv — că celebrarea euharistică (la celebration eucharistique) nu este numai o celebrare individuală sau aceea a unui grup particular, ci ea ne pune în comuniune cu Biserica universală. Intr-un mod asemănător, această comuniune este atestată de către desfășurarea liturghiei»<sup>155</sup>. Evident, o simplă Cină — lipsită de momentul epicletic al transformării Sfintelor Daruri — nu poate duce la o comuniune cu Biserica universală, ci doar la zisa ospitalitate euharistică între Biserici și denominațiuni creștine care au aceeași credință și aceeași învățătură dogmatică eronată despre Tainele Bisericii Ortodoxe. După cum se poate constata, platforma dogmatică a acestor Acorduri și Declarații luterane și reformate nu tind spre mărturisirea comună a credinței Bisericii Ortodoxe, ci rămîn tipice și proprii mărturisirii lor de credință, deși la Liebfrauenberg Consiliul Permanent al Bisericilor luterane și reformate din Franța a invitat să fie «părtași la Cină pe toți cei care mărturisesc pe Iisus Hristos răstignit și înviat pentru noi»<sup>156</sup>.

Pentru Bisericile valdeze și metodiste, scopul principal al Mișcării ecumenice este «pocăința Bisericilor și reinnoirea mărturisirii lor în lume. Acest proces de penitență și de reinnoire implică de asemenea căutarea unității Bisericii»<sup>157</sup>.

Pentru romano-catolici, unitatea tuturor creștinilor se va realiza doar în ziua în care se va întîmpla «pocăința reală a tuturor Bisericilor, și care nu poate fi cunoscută decît de Dumnezeu»<sup>158</sup>. Înțeleasă în acest sens, «unitatea nu înseamnă reintegrarea în Biserica Romano-Catolică, ci, mai degrabă, o reluare a comuniunii între toate Bisericile printr-un proces de metanoia»<sup>159</sup>. Simplificînd lucrurile, considerăm că de această metanoia au, într-adevăr, nevoie Bisericile din Apus — protestante și Catolică — pentru a intra în comuniune cu unica Biserică care poate face dovada păstrării succesiunii apostolice, în credință și har, adică Biserica Ortodoxă.

La 8 iulie 1986, Conferința episcopală romano-catolică din Elveția a declarat că «săvîrșirea comună a euharistiei trebuie să fie semnul unei unități eclesiale deja existentă. Chiar și cu frații noștri ortodocși, cărora le recunoaștem totuși validitatea Tainelor, ospitalitatea euharistică nu poate fi admisă decît în cazuri de excepție. Problema este încă mai dificilă — se menționa în Declarația respectivă — cu Bisericile și comunitățile ieșite din Reformă, fiindcă, printre subiectele la care noi nu am ajuns încă la un acord suficient rămîn îndeosebi Euharistia

155. *Ibidem*, p. 181—182.

156. *Ibidem*, p. 182.

157. *Document sur l'oecuménisme...*, p. 184.

158. *Hospitalité et Réciprocité eucharistiques*, în «Istina», XXIX (1984), no. 2, p. 130.

159. W. Bildstein, *Explorations and Responses, The Joint Working Group — Instrument of dissent and metanoia: A Discussion of the issue of mixed marriage*, în «Journal of Ecumenical Studies», vol. 23, no. 1/1986, p. 107.



și Preoția. Totuși, noi putem acorda Euharistia fraților noștri protestanți doar în caz de necesitate — nu în mod obișnuit — atunci când ei nu au posibilitatea de a recurge la un slujitor al comunității lor. Un astfel de creștin trebuie să fie admis la comuniunea euharistică dacă solicitarea sa corespunde unei adevărate necesități spirituale și dacă el se află în imposibilitatea fizică sau morală de a primi Euharistia în propria sa comunitate. În cazul acesta, el trebuie să mărturisească aceeași credință cu privire la Taina Domnului. Aceste condiții subliniază seriozitatea cu care noi trebuie să privim ospitalitatea euharistică. A-l admite la Comuniune, care este semnul unității eclesiale, înseamnă a-l face să creadă că unitatea este deja realizată. Aceasta nu duce la promovarea unității Bisericii, ci la sporirea confuziei»<sup>160</sup>. După părerea noastră, această Declarație sporește această confuzie, întrucât teologia romano-catolică ecumenistă — actuală — nu are încă bine precizate cele două noțiuni — «ospitalitate euharistică» și «comuniune euharistică». După cum se știe, dialogul teologic ortodoxo—romano-catolic are drept scop «restaurarea deplinei comuniuni în credință și viață sacramentală între cele două Biserici»<sup>161</sup>. Horos-ul Sinodului de la Constantinopol (879—880) a fost rezultatul unei preocupări genuine pentru restaurarea unității întru credință ortodoxă<sup>162</sup>.

Dar, «problemele eclesiologice care nu au fost soluționate în secolul al nouălea, și care în cele din urmă au divizat Biserica, sînt acute încă și astăzi. Aceste probleme privesc criteriul adevărului în cadrul Bisericii»<sup>163</sup>. Pentru noi, ortodocșii, criteriul adevărului constă tocmai în mărturisirea adevărului, adică a realității din perioada ecumenicității Bisericii. În lumina acestui adevăr, trebuie reținut faptul că privilegiile scaunelor patriarhale de la Roma veche și cea nouă (Constantinopol) «au fost întemeiate pe preeminența politică a capitalelor lor imperiale»<sup>164</sup>. Importanța politică a cetăților respective a fost deci factorul determinant al privilegiului de onoare acordate pe seama Scaunelor episcopale respective. Principiul apostolic — invocat de Biserica Romano-Catolică — nu poate fi deci admis de însăși rigoarea adevărului istoric.

În Enciclica pentru aniversarea a XII secole de la întrunirea Sinodului VII ecumenic, Patriarhul ecumenic Dimitrios declara — printre altele — că «sîntem siguri că dumnezeiescul întemeietor al Bisericii, Hristos, ne va permite să proclamăm de asemenea ca ecumenic marele Sinod care a avut loc în a II-a jumătate a secolului al IX-lea, și ne va îngădui să convocăm — pe cît mai repede posibil — Sfîntul și Marele Sinod, pe care îl pregătim cu deosebită grijă, pentru a edi-

160. *L'Eglise Catholique romaine de Suisse rejette l'intercommunion avec les autres Eglises chrétiennes*, în «Episkepsis», no. 364/1986, p. 4.

161. *La IV-e Réunion plénière de la Commission mixte pour le dialogue théologique entre catholiques romains et orthodoxes* (Bari, 9—16 juin, 1987), în «Episkepsis», no. 382/1987, p. 9; Vezi și Eleuterio F. Fortino, *Una fraternità che cresce*, în «Supplemento a L'Osservatore Romano», no. 296/1987, p. 1.

162. Vezi J. Meljer C. Ss. R., *A Successful council of Union. A Theological Analysis of the Photian Synod of 879—880*, Tesalonik, 1975, p. 186.

163. *Ibidem*, p. 210.

164. Prof. Fr. M. Hernandez, *Causas íntimas de la separación de Oriente y Occidente*, în «Dialogo Ecumenico» (Salamanca), tom. XX, no. 66/1985, p. 15.







fica unitatea sfintei noastre Ortodoxii și a consolida și dezvolta Trupul Bisericii lui Hristos»<sup>165</sup>. Aceste speranțe ale primului ierarh ortodox au semne vădite de împliniri în lucrarea ecumenică a zilelor noastre, și îndeosebi în eforturile care se depun la lucrările dialogului teologic ortodoxo—romano-catolic. Această certitudine ne-o adevăresc declarațiile fraților noștri romano-catolici. De pildă, cu prilejul participării unei delegații a Patriarhiei de Constantinopol la Sărbătoarea patronală a Bisericii Romei (28 iunie, 1987), papa Ioan Paul al II-lea declara că relațiile frățesti și dialogul teologic în curs au drept scop realizarea «din nou, pentru vremurile noastre și în condițiile de astăzi, a deplinei comuniuni de credință, de celebrare și de viață, de care a mărturisit comunitatea creștină primară»<sup>166</sup>.

Se vorbește astăzi de o unitate «în via» (în mers), în sensul că procesul refacerii unității creștine implică mai multe etape. Pentru teologii romano-catolici, etapa finală vizează koinonia Bisericilor care au în quod requiritur «atît în privința preoției, cît și a mărturisirii de credință care implică praxis (acțiune)»<sup>167</sup>. După părerea teologului romano-catolic J. M. R. Tillard, eclesiologia comuniunii — care ar putea deschide un drum promițător pentru apropierea creștinilor, «are nevoie de serviciul unității, pe care îl poate oferi numai episcopul Romei»<sup>168</sup>. Pentru romano-catolici, preoția harică — de succesiune apostolică — se identifică deci numai în măsura în care se află «în comuniune (indiferent sub ce formă ar fi aceasta) cu Scaunul Romei»<sup>169</sup>. Așadar, pentru romano-catolici, comuniunea euharistică este indisolubil legată de comuniunea canonică, de natură jurisdicțională, care se aduce la expresie prin ascultarea canonică față de papă. Comuniunea în sacris se reduce deci — în viziunea eclesiologiei romano-catolice — la recunoașterea jurisdicției universale a episcopului Romei. Evident, această comuniune relevă mai mult aspectul individualist — de tip monarhic — și nu pe cel pnevmatologic și comunitar, propriu Bisericii Ortodoxe. De aceea, pentru romano-catolici, euharistia rămîne doar un mijloc pus la dispoziția creștinilor «pentru obținerea harului»<sup>170</sup>. În legătură directă cu această concepție medievală se află însă și «problema validității hirotoniei»<sup>171</sup>.

Pentru eclesiologii romano-catolici actuali, «autentica comuniune» a fost «încredințată autorității lui Petru»<sup>172</sup>. În concepția lor, episcopul Romei are «funcția» de a păzi credința lui Petru, «legată în mod fățiș

165. *Encyclique de Sa Sainteté le Patriarche Dimitrios I-er pour le XII-e centenaire du VII-e concile oecumenique*, în «*Episkepsis*», no. 388/1987, p. 17—18.

166. *La Participation de l'Eglise de Constantinople à la fête patronale de l'Eglise de Rome*, în «*Episkepsis*», no. 382/1987, p. 6.

167. J. M. R. Tillard, O. P., *Une ecclésiologie des Conseils d'Eglises*, în «*Proche Orient Chretien*» (Jérusalem), tom. XXXII (1982), fasc. I—II, p. 13.

168. *Eglise d'Eglises. L'Ecclésiologie de communion*, în «*Episkepsis*», no. 375/1987, p. 13—14.

169. J. M. R. Tillard, O. P., *Eglise Catholique*, p. 126.

170. Emilianos, Metropolită al Calabriei, *Intercomunione. Possibilità ed limiti*, în «*Oriente Cristiano*», XI (1971), no. 4, p. 15.

171. *Ibidem*.

172. J. Beyer, S. J., *Principe de subsidiarité ou juste autonomie dans l'Eglise*, în «*Nouvelle Revue Théologique*», tom. 108, no. 6/1986, p. 822.



de instituția eclesială, pe care Hristos a promis să o edifice pe această piatră»<sup>173</sup>. Pentru acești teologi, papa rămâne «glasul unității»<sup>174</sup>.

După părerea canonistului romano-catolic, D. Salachas, unitatea ortodoxo—romano-catolică presupune «o conștiință comună, recunoașterea reciprocă a jurisdicției și a catolicității fiecărei Biserici»<sup>175</sup>. Desigur, asemenea declarații par dătătoare de speranță! Dar, în realitate lucrurile stau altfel. De pildă, papa a interzis Bisericilor greco-catolice «de a exercita o jurisdicție directă asupra credincioșilor lor și de a desfășura o activitate de evanghelizare în afara teritoriului lor istoric. Această chestiune dureroasă — constata un teolog romano-catolic — nu încetează de a tulbura relațiile dintre aceste Biserici și Scaunul Romei»<sup>176</sup>. Evident, această realitate grăiește și despre atitudinile de perspectivă ale Bisericii Romano-Catolice față de Biserica Ortodoxă în eventualitatea realizării unei unități eclesiale.

Din nefericire, teologii romano-catolici își fac și astăzi un merit din faptul de a fi apologeții doctrinei papale. Aceștia afirmă răspicat că magisteriul și infailibilitatea papală sînt cerute de necesitatea existenței unui oficiu central pentru garantarea infailibilității credinței, infailibilitas in docendo și infailibilitas in credendo<sup>177</sup>. Acești teologi țin să precizeze că infailibilitatea papală «nu este o Taină, ci certitudinea proclamărilor dogmatice a magisteriului suprem în materie de credință»<sup>178</sup>. Firește, această teologie papală — actuală — reactivează ierocrația universală a episcopului Romei, care a dus la dezmembrarea de la 1054 și din timpul Reformei.

Noi, ortodocșii, avem conștiința că Biserica noastră «reprezintă dogmatic și canonic eclesiologia Bisericii patristice», și eo ipso «vechea casă părintească, a creștinismului întreg, casa Sfinților Părinți, înaintea cărora trebuie să se plece toți pontifii și toți reformatorii»<sup>179</sup>.

În anul 1974, cunoscutul teolog romano-catolic, Emmanuel Lanne O.S.B., declara că «...dacă Biserica Ortodoxă, în totalitatea ei, este dispusă să recunoască în Biserica Catolică o Biserică adevărată a lui Hristos, și o Biserică soră a Bisericii Ortodoxe (ceea ce presupune o recunoaștere a credinței catolice Romane ca fiind aceeași credință cu la Bisericii Ortodoxe, o recunoaștere a identității Tainelor și o recunoaștere a identității experienței sfințeniei în cele două Biserici), nimic nu s-ar opune, ... la o reluare a relațiilor canonice complete între cele

173. P. Grelot, *Sur cette pierre je bâtirai mon Eglise*, în «Nouvelle Revue Théologique», tom. 109, no. 5/1987, p. 658.

174. J. Meijer C. Ss. R., op. cit., p. 210.

175. *Débats à la suite des Conférences*, în vol. «Koinonia», publicat de Fundația «Pro Oriente», Paris, 1975, p. 146.

176. P. T., *Les Evêques catholiques proche-orientaux au Synode extraordinaire de Rome*, în «Proche Orient Chrétien», tom. XXXV (1985), fasc. III—IV, p. 319.

177. Vezl A. Keller, *Analytical Philosophy and the Magisterium's Claim to Infallible Authority*, în vol. «Authority in the Church», Edit. by P. F. Fransens, Leuven University Press, 1983, p. 82—83.

178. *Débats à la suite...*, p. 139.

179. Prof. T. M. Popescu, *Ce reprezintă azi Biserica Ortodoxă?*, Extras din rev. «Biserica Ortodoxă Română», LIX (1941), nr 1—2, p. 25—29.



două Biserici»<sup>180</sup>. Din nefericire, aceste relații canonice nu pot fi materializate atâta timp cât nu vor fi depășite și lămurite implicațiile eclesilogice ale așa-zisului primat jurisdicțional revendicat de episcopul Romei. După cum se știe, în perspectiva eclesiologiei euharistice răsăritene, în fiecare Biserică locală se realizează Biserica în catolicitatea sau ecumenicitatea ei. Episcopii Bisericilor locale învederează această unitate prin părtășia lor în sacris. Această comuniune euharistică relevă și caracterul regimului sinodalității, propriu Bisericii Ortodoxe.

Pentru unii teologi romano-catolici moderați, primatul papei ar trebui înțeles în sensul de «mărturia unității, și nu de a domina într-o manieră autocratică»<sup>181</sup>. Oricum ar fi el înțeles sau interpretat, primatul papal rămâne însă cauza dirimens a unității noastre. Datorită doctrinei primatului papal, eclesiologii romano-catolici vorbesc încă, în mod tendențios, de «las separadas Iglesias ortodoxas» (Biserici ortodoxe separate)<sup>182</sup>. Într-adevăr, Bisericile Ortodoxe au fost dintotdeauna și vor fi separate de o asemenea doctrină papală, dacă nu s-au separat niciodată de tradiția Bisericii apostolice și patristice, care nu a cunoscut o asemenea concepție monarhică.

Prin hotărîrea comună a Scaunelor Romei Vechi și a celei Noi — din 7 decembrie 1965, de a ridica anatemele reciproce aruncate în anul 1054 — s-a depășit «starea de schismă formală la o stare de akoinonia»<sup>183</sup>, adică de ne-comuniune euharistică între cele două Biserici, Ortodoxă și Romano-Catolică. Nu demult, un teolog ortodox, afirma că «toate doctrinele catolice de după separare sînt admise nu numai fiindcă ele n-au creat schisma, ci și pentru că ele sînt forme de expresie ale aceleiași tradiții comune»<sup>184</sup>. O evaluare atentă a acestor doctrine catolice — de după separare — învederează însă multe deosebiri, care nu mai pot face dovada fidelității față de aceeași tradiție comună.

În textul aprobat la Bari (9—16 iunie, 1987), se preciza că, «...înainte de comuniunea sacramentală, credința trebuie să constituie o condiție prealabilă, deja completă în ea însăși, ca ea să fie sporită prin comuniunea sacramentală, expresie a însăși vieții Bisericii și mijloc de creștere spirituală a fiecăruia dintre membrii săi»<sup>185</sup>. De aceea, «credința, preoția (harică) și Tainele. Numai în virtutea acestei recunoașteri reciproce a identității și a unității credinței (ca, de altfel, și a preoției și a tainelor), transmisă în fiecare din Bisericile locale, ele se recunosc unele pe altele ca adevărate Biserici ale lui Dumnezeu și în fiecare dintre credincioși este primit de Biserici ca frate sau soră în

180. *Eglises — Soeurs, Implications ecclésiologiques du Tomos Agapis*, în vol. «Koinonia», publ. de Fundația «Pro Oriente», Paris, 1975, p. 73.

181. Robert Hotz, S. J., *La Koinonia...*, p. 130.

182. S. Sabugal, *El «Símbolo de la Fe» ayer y hoy*, în «Estudio Augustiniano», vol. XX, fasc. 3, septembrie-decembrie, 1985, p. 4-13.

183. *Points de rencontre et lignes de recherche se dégageant du premier colloque ecclésiologique de Vienne*, în vol. «Koinonia», Paris, 1975, p. 160.

184. Pr. prof. I. Brîa, *La Koinonia...*, p. 123—124.

185. *Foi, Sacraments et Unité de l'Eglise*, (text définitif), în «Supplement au S. O. P.», no. 120, juillet-août, 1987, p. 9.



credință»<sup>186</sup>. Același text precizează că «săvîrșirea Tainelor confirmă comuniunea de credință între Biserici și o învederează... Această comuniune în Taine exprimă identitatea și unicitatea adevăratei credințe pe care o împărtășesc Bisericile. În concelebrarea euharistică între reprezentanții diferitelor Biserici locale, identitatea credinței este evidențiată și adevărată îndeosebi prin însăși actul sacramental»<sup>187</sup>. Prin urmare, «identitatea credinței» este «un element esențial al comuniunii eclesiale în administrarea Tainelor. Dar, o oarecare diversitate de formulare nu compromite koinonia între Bisericile locale, fiindcă fiecare Biserică poate recunoaște sub varietatea formularelor unica credință autentică primită de Apostoli»<sup>188</sup>. Același text precizează că această «comuniune în credință și comuniune în Taine nu sînt două realități distincte. Ele sînt două aspecte ale unei realități unice...»<sup>189</sup>, care trebuie înțeleasă, celebrată și trăită<sup>190</sup>.

Pentru Federația luterană mondială, unitatea Bisericii este văzută ca o «comuniune în comun, și, în același timp, multiform a mărturisirii aceleiași unice credințe apostolice»<sup>191</sup>. De fapt, însăși Reforma este o consecință firească a mărturisirii multiforme a credinței apostolice, care nu a putut — și nu va putea duce — spre o «expresie comună a credinței apostolice astăzi», așa cum recomandă Comisia «Credință și Constituție» a Consiliului Ecumenic al Bisericilor.

Dialogul teologic luterano—romano-catolic a demonstrat cu evidență că, în doctrina justificării (a mîntuirii obiective), nu există un consens care să ducă la o reconciliere «in una sola chiesa» (într-o singură Biserică)<sup>192</sup>, deși Biserica Luterană din S.U.A. mărturisea că «luteranii vor dori întotdeauna să împărtășească cu Biserica Catolică învățătura Evangheliei despre îndreptarea prin har datorită credinței...»<sup>193</sup>.

Actul de refacere a unității creștine presupune, în primul rînd, realizarea unei unități depline în sînul comuniunii și a Bisericii respective. Această necesitate o învederează realitatea din fiecare confesiune, Biserică sau cult creștin. De pildă, lipsa unei unități în credință și acțiune este o realitate în sînul Comuniunii anglicane și a altor Biserici ieșite din Reformă. De o unitate deplină — sub aspect canonic — au nevoie chiar și Bisericile Ortodoxe locale. Așa după cum constata și profesorul dr. Dan-Ilie Ciobotea, «...ferma convingere că Biserica Ortodoxă este adevărata Biserică apare adesea ca o notă de aroganță, ca o suficiență sau ca un manifest ideologic-religios, în măsura în care, în realitatea concretă, unitatea diferitelor Biserici Ortodoxe între ele nu este încă deplină pentru a fi credibilă în ochii tuturor»<sup>194</sup>.

186. *Ibidem*, p. 15.

187. *Ibidem*, p. 16.

188. *Ibidem*.

189. *Ibidem*, p. 18.

190. Vezi D. Boroblo, *Sacramentos en comunidad. Comprender, Celebrar, Vivir*, Bilbao, 1984, p. 2—3.

191. *Churches respond to B.E.M.*, p. 52.

192. G. Galeota, S. J., *I dialoghi con le Chiese della Riforma dopo la promulgazione del Decreto Unitatis Redintegratio*, în «Unitas», XXXIX (1984), nr. 3—4, p. 147.

193. *Church respond to B.E.M.*, p. 35.

194. *Les Tâches de la théologie orthodoxe aujourd'hui...*, p. 99.



Actul unității Bisericii presupune deci nu numai o comunitate sacramentală, în temeiul aceleiași mărturisiri de credință, ci și o «unitate canonică»<sup>195</sup>, care privește și raporturile eclesiale dintre comunitățile și Bisericile aceleiași Confesiuni, pe de o parte, și între Biserica respectivă și alte Biserici și denominațiuni creștine, pe de altă parte. De altfel, koinonia are «un aspect canonic... Noi am păstrat și păstrăm încă — adeverea un teolog ortodox — o veche tradiție canonică care privește raporturile dintre Biserica Ortodoxă și grupurile eretice și schismatice din afara Bisericii»<sup>196</sup>. Comuniunea euharistică nu este deci numai «o realitate eshatologică»<sup>197</sup> — după cum afirmă unii teologi ortodocși, care privesc aspectul unității eclesiale numai în perspectiva eclesiologiei euharistice acreditată de N. Afanasiev, G. Florovsky, J. Zizioulas etc. Această comuniune are și o dimensiune practică, ontologică. Ea se exprimă și prin afirmarea unității canonice a Bisericilor locale cu pliroama Bisericilor Ortodoxe. Teologia Ortodoxă nu trebuie deci să privească fenomenul eshatologic — propriu teologiei protestante — ca un element dizolvant al formei organizatorice a acestei comunități euharistice. Prin urmare, nu trebuie uitat faptul că procesul de instituționalizare juridică a cultului creștin a adus după sine, în mod inevitabil, și la apariția primelor forme de organizare a sinaxelor liturgice. Veșmîntul juridic — canonic avea să le dea temeiul lor constitutiv.

Actul unității Bisericii implică o refacere a legăturii profunde între Adevăr și Dragostea creștină, pentru că la originea întregii diviziuni a Bisericii există «o rană în comuniunea dragostei, urmată sau legitimată de o opoziție în formularea credinței»<sup>198</sup>. Văzută în acest context, actul unității Bisericii nu trebuie deci să se reducă «la o unitate dogmatică abstractă. Ea implică mai de grabă o restabilire a comuniunii rupte între creștini, o reînnoire a vieții spirituale a tuturor Bisericilor așa încît unitatea lor să fie expresia dragostei lor (agapè) în Hristos»<sup>199</sup>. Nu întîmplător, prin cercurile ecumeniste interconfesionale circulă deviza «doctrine divides, service unitas» (dogma desparte, liturghia unește). Dar, nu trebuie uitat faptul că, în cadrul liturghiei — expresia dragostei în Hristos — se rostește însăși credința Bisericii, formulată și dogmatizată la primele două Sinoade ecumenice, și cine nu mărturisește această credință ecumenică nu se află în aria ecumenicității ortodoxe.

Unii teologi ortodocși vorbesc — în ultima vreme și de o așa-zisă «practică a intercomuniunii dintre unele Biserici cu care Ortodoxia este în prezent în dialog»<sup>200</sup>. Alți teologi Ortodocși admit că există

195. Robert Hotz, S. J., *op. cit.*, p. 130—131.

196. Pr. prof. I. Bră, *op. cit.*, p. 116.

197. N. Lossky, *Le sens de la communion*, în «Messager de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale» (Paris), XXVI (1978), nr. 97—100, p. 49.

198. Ignace Hazim, *Une Vision antiochienne de l'unité de l'Eglise*, în «Service Orthodoxe de Presse (S.O.P.)», Paris, Supplément no. 41-A (1979), p. 3.

199. Dan-Ilie Clobotea, *Les Tâches de la théologie...*, p. 100.

200. G. N. Lemopoulos, *La III-e Conférence Panorthodoxe Préconciliaire* (Chambésy, Genève, 28 oct.—6 nov. 1986), în «Theologhla», tom. 58, fasc. 3, Atena, 1987, p. 622.



și o așa-zisă «tradiție canonică în materie de intercomuniune sacramentală»<sup>201</sup>.

Așa după cum s-a precizat mai sus, noțiunea de intercomuniune (intercommunion) a fost și este înțeleasă diferit de teologii ecumeniști ai vremurilor noastre. Unii teologi ortodocși români — de formație teologică ecumenistă — identifică noțiunea de intercomuniune — produs hibrid al teologiei ecumeniste — cu «comuniunea euharistică», adică cu «communicatio in sacris», sintagmă noțională proprie teologiei patristice. Cele două noțiuni sînt distincte atît din punct de vedere semantic, cît și în privința realitățile pe care o acoperă. Noțional, cuvîntul «intercomuniune» este format din prepoziția «inter» + substantivul «comuniune», adică o comuniune inter-ecclesială, de sorginte ecumenică. Pentru teologia ecumenică, acest fel de intercomuniune presupune nu numai o recunoaștere egalitară a identității ecclesiale a fiecărei Biserici sau denominațiuni creștine — mai mult sau mai puțin deplină — ci și o recunoaștere apriorică a posibilității împărtășirii din același Trup și Sînge al Domnului a tuturor. Pentru teologia ortodoxă, cele două noțiuni — intercomuniune și comuniune — exprimă însă realități ontologice diferite. De altfel, în chiar exprimarea limbajului teologic ortodox, substantivul «comuniune», asociat cu atributul «euharistică», are o denotație și o conotație cu o deplină acoperire atît noțională, cît și sacramentală, fiindcă împărtășirea din același Potir presupune mărturisirea și trăirea aceleiași credințe în aceeași succesiune apostolică. De fapt, între comuniunea euharistică și preoția harică, de succesiune apostolică, există o interdependență ontologică. Nu poate exista comuniune sacramentală fără preoție harică de succesiune apostolică, și viceversa. În Potirul euharistic se săvîrșește deplinătatea credinței plină de Duhul Sfînt, același Duh Sfînt care transmite — prin hirotonie — harul preoției, de succesiune apostolică. Credința și harul preoției — elementele constitutive ale succesiunii apostolice — sînt deci lucrare a Duhului Sfînt, care se săvîrșește sinergetic — prin colaborarea celui botezat întru credința ortodoxă și candidat la preoție — numai în Biserica Ortodoxă, căreia Mîntuitorul Iisus Hristos i-a făgăduit — încă de la întemeierea ei — prezența asistării și lucrării permanente a Duhului Sfînt. Prin urmare, cei care nu sînt în această Biserică, sau nu se află în comuniune dogmatică, canonică și cultică cu ea, nu au nici preoție harică, de succesiune apostolică, fiindcă le lipsește și credința mărturisirilor și experienței ecclesiale, călăuzite de Duhul Sfînt.

Unii teologi ortodocși admit că recunoașterea reciprocă a identității ecclesiale a fiecărei Biserici creștine se poate materializa printr-un act formal, canonic, nemijlocit. După părerea lor, Consiliul Ecumenic antrenează, în acest scop, «Bisericile membre într-o experiență ecumenică autentică, în care ele însele să se recunoască reciproc printr-un act formal, canonic nemijlocit»<sup>202</sup>. Această experiență ecumenică — fie ea și autentică — nu poate însă crea premisele pentru o recunoaștere reciprocă printr-un act formal, canonic. Unica cale (via) a recu-

201. Pr. prof. I. Brla, *La Kolnonia...*, p. 117.

202. Pr. prof. I. Brla, *Patriarhia Română și Consiliul Ecumenic al Bisericilor (1961—1986)*, Geneva, 1986, p. 35.



noaşterii reciproce a fost şi rămîne actul de credinţă, al mărturisirii aceleiaşi credinţe apostolice şi patristice, pecetluită cu sigiliul împărtăşirii din acelaşi potir euharistic. Această stare de comuniune euharistică implică ipso facto şi o unitate canonică.

Deşi Biserica Ortodoxă nu cunoaşte principiul şi practica revizuirii canoanelor, totuşi, unii teologi ortodocşi contemporani afirmă — minăţi de dorinţa sinceră a refacerii unităţii creştine — că Biserica trebuie să revizuiască «...canoanele privind recunoaşterea şi nerecunoaşterea Tainelor săvîrşite în afară de Biserica Ortodoxă, cînd ea constată că aceste canoane nu mai sînt folosite potrivit principiului ecumenic cu care au fost enunţat»<sup>203</sup>. Istoria şi practica canonică ne adevăresc însă că reprimirea eterodocşilor la Biserica Ortodoxă nu a fost condiţionată de revizuirea canoanelor respective, ci doar de abjurarea credinţelor eterodoxe, mărturisirea crezului ortodox şi administrarea Tainei Ungerii cu Sfîntul Mir, care adeseori culminează cu primirea Paharului mîntuirii, adică a Sfintei Euharistii. Împărtăşirea sau cuminecarea cu Sfintele Taine în cadrul Euharistiei (I Cor. X, 17; Fapte, II, 42) rămîne semnul vizibil al apartenenţei noastre la aceeaşi comunitate şi al mărturisirii aceleiaşi credinţe (Efes. IV, 5).

Biserica Ortodoxă respinge căutarea unităţii «în acordurile teologice sau semnătura comună a confessiones fidei şi invită la o comprehensiune a semnificaţiei existenţiale a comunităţii Bisericii, îndeosebi în structura sa vizibilă»<sup>204</sup>, adică în structura sa canonică. Pentru Biserica noastră, nu poate fi vorba «despre complementaritate în materie de credinţă, ci de descoperirea comună a adevărului nealterat al Bisericii nedespărţite, în lumina noii culturi europene»<sup>205</sup>, a cărei obîrşie începe odată cu primul Sinod ecumenic, întrunit la Niceea, în anul 325<sup>206</sup>. Prin urmare, refacerea unităţii creştine nu trebuie căutată în dialogurile teologice de natură academică şi teoretică, «ci prin intermediul dialogului viu al dragostei, care nu trebuie niciodată să conducă la comuniunea sacramentală înainte de a aplană toate chestiunile de credinţă care divid încă pe creştini»<sup>207</sup>. În această privinţă, modul cum a tratat Biserica Ortodoxă din Cartagina cu donatiştii rămîne pilduitor. «Noi, trimişii autorizaţi ai Sinodului nostru ortodox, intrăm în tratative cu voi — se menţionează în canonul 92 cartaginez — şi dorim să ne bucurăm de îndreptarea voastră; ...deci voi nu trebuie să dispreţuiţi această admonestare a noastră, care vine din iubirea păcii, pentru că dacă voi credeţi că aţi avea dreptate, să nu întrelăsaţi a o spune, ...ca acei aleşi din Sinodul vostru împreună cu cei aleşi dintre noi să trateze în linişte... ceea ce este de cercetat, care desparte comuniunea voastră de noi...

203. *Ibidem*, p. 38.

204. G. N. Lemopoulos, *op. cit.*, p. 625.

205. Pr. prof. Dumitru Popescu, *Unitate şi cultură*, în «Ortodoxia», XXXIX (1987), nr. 1, p. 22.

206. Vezl C. Nolea, *Cînd începe cultura europeană*, în «Biserica Românească» (Milano), XII (1987), nr. 41, p. 12—44.

207. Métropolite Damaskinos de Suisse, *Dialogues théologiques. Une perspective orthodoxe*, în «Episkepsis», no. 375/1987, p. 11.



## ORTODOXIA

Cu diferite prilejuri și în repetate rînduri, Întîistătătorul Bisericii noastre — P. F. Sa, Părintele Patriarh Teoctist — a făcut precizarea de rigoare că «unitatea în credință, în învățătură, trebuie să preceadă pe aceea a comuniunii, adică împărtășirea din același Potir»<sup>208</sup>. Desigur, această comuniune euharistică presupune revendicarea aceleiași succesiuni apostolice — credința și harul apostolic. De aceea, nu se poate «proceda pe etape la recunoaștere, adică: a) a recunoaște reciproc botezul; b) a acorda ospitalitatea euharistică; c) a admite slujitori (preoți) în pluralitatea lor...»<sup>209</sup>.

Influențați de duhul teologiei ecumeniste, unii teologi ortodocși consideră că noțiunea de «intercomuniune» are sensul de «comuniune euharistică cu credincioși de alte confesiuni»<sup>210</sup>. Această formă de intercomuniune cere însă «mărturisirea aceleiași credințe», care «precede și determină comuniunea sacramentală»<sup>211</sup>. Prin urmare, «ortodoxia pretinde unitatea dogmatică deplină înainte de intercomuniunea euharistică»<sup>212</sup>. Pentru aceeași teologi, împărtășirea reciprocă din Potirul fiecărei comunități sau identități eclesiale duce la «ospitalitate în materie de primire a Euharistiei»<sup>213</sup>. Pr. prof. dr. Ion Bria vorbește și despre o așa-zisă «practică tradițională privind ospitalitatea și comuniunea în materie de Euharistie...»<sup>214</sup>. Or, în Biserica Ortodoxă nu s-a admis nicodată această așa-zisă «ospitalitate» în materie de primire a Euharistiei, ci doar comuniunea sau ne-comuniunea euharistică. Se pare, totuși, că renumitul teolog român identifică conținutul noțiunii de intercomuniune cu aceea de «ospitalitate» în materie de primire a Euharistiei. Alți teologi ortodocși afirmă că așa-zisa «ospitalitate în materie de primire a Euharistiei» ar putea fi identificată și cu «masa frățască sau de obște»<sup>215</sup>, adică cu agapa din Biserica primară (Fapte II, 42, 46) actualizată însă într-un mediu creștin ecumenic pluriconfesional.

După părerea aceluiași teolog ecumenist, Pr. prof. dr. Ion Bria, teologia ecumenică actuală «insistă să ia în considerare în mod serios atît caracterul eclesial al Confesiunilor creștine, cît și principiul diversității în exprimarea aceleiași Tradiții»<sup>216</sup>. De aceea, «acolo unde se constată unitate de credință în marile tradiții dogmatice, în special privind hirotonia și preoția, se poate recomanda ospitalitatea euharistică între Biserici, chiar dacă ele se rețin încă de la concelebrare și recunoaștere reciprocă deplină. Acolo unde creștinii de diverse confesiuni creștine se acreditează unii pe alții în acțiuni de mărturie co-

208. † Teoctist, Mitropolitul Moldovei și Sucevei, *op. cit.*, vol. IV, p. 74.

209. S. E. Métropolitte Damaskinos de Suisse, *Succession apostolique-Réflexions sur le dépassement de la séparation*, în «Epektipsis», no. 371/1987, p. 11—12.

210. Pr. prof. dr. Ion Bria, *Dicționar de Teologie Ortodoxă A—Z*, Edit. Inst. Biblic, București, 1981, p. 101.

211. *Ibidem*.

212. *Ibidem*, p. 101.

213. Idem, *Credința pe care o mărturisim*, Edit. Inst. Biblic, București, 1987, p. 324, 330.

214. *Ibidem*.

215. Pr. dr. I. Mircea, *Dicționar al Noului Testament*, Edit. Inst. Biblic, București, 1984, p. 173.

216. Pr. prof. I. Bria, *Credința...*, p. 327.



mună, ar fi nimerit să se găsească unele momente, unice, neregretabile, în care porțile să se deschidă pentru ospitalitate euharistică, fără obligația de recunoaștere reciprocă sau de concelebrare»<sup>217</sup>. După cum se poate constata, distinsul teolog român preconizează două feluri de «ospitalitate» euharistică. Prima este recomandabilă în cazul în care se constată aceeași învățătură de credință despre cele două Taine, Hiarotonia și Preoția, chiar dacă Bisericile respective n-au ajuns încă la o recunoaștere reciprocă deplină a acestor taine și la concelebrare liturgică. Al doilea aspect de manifestare al așa-zisei ospitalități euharistice s-ar putea materializa, în «momente unice, nerepetabile», în cazul în care creștinii de diverse confesiuni sau denominațiuni se acreditează unii pe alții în acțiuni de mărturie comună la întrunirile ecumenice pentru refacerea unității creștine. Pentru același teolog român, reluarea comuniunii euharistice este posibilă numai cu Bisericile Vechi Orientale, cu Vechii catolici și cu Biserica Romano-Catolică, «prin recunoașterea reciprocă a Tainelor...», și «în special a Preoției și Euharistiei...»<sup>218</sup>. Evident, o asemenea concepție este deficitară fiindcă nu decelează drept unic criteriu apartenența la același crez dogmatic.

Deși unii teologi declară că «ortodocșii au reușit să-i facă pe ceilalți să nu ceară mereu, simplist, intercomuniune, și că nu e posibil decât comuniunea, pe baza acceptării adevăratei învățături apostolice, păstrată în Sfânta Scriptură și în Tradiția Bisericii»<sup>219</sup>, totuși, în realitate, teologii ortodocși delegați de Bisericile lor la întrunirile patronate de Consiliul Ecumenic al Bisericilor s-au aflat întotdeauna într-o adevărată intercomuniune — la nivel de rugăciune — cu protestanții, partenerii lor de dialog ecumenic. Cea mai concludentă formă de acest fel de intercomuniune rămâne participarea ierarhilor și teologilor ortodocși la oficierea așa-zisei liturghii ecumenice, redactată la Lima (1982), care nu are nici măcar caracterul unei rugăciuni ierurgice<sup>220</sup>. De altfel, despre așa-zisa liturghie de la Lima — redactată de teologi protestanți și ortodocși — un ierarh al Bisericii noastre afirma că «...ortodocșii n-au spus încă nimic, dar ea se celebrează și chiar și ortodocșii sînt invitați să participe la ea (citind texte scripturistice, cîntînd) desigur fără să se împărtășească. Despre aceste concelebrări, chiar neeuharistice, ortodocșii vor trebui să-și fixeze o poziție fiindcă practica începe să-i jeneze cînd, de pildă, un Patriarh ortodox e chemat să recite un text la o slujbă condusă de o păstorită, fără să fie prevenit dinainte»<sup>221</sup>. Într-adevăr, despre aceste concelebrări neeuharistice, ortodocșii participanți nu și-au fixat încă o atitudine rectilinie, dar, cît privește așa-zisa liturghie de la Lima, teologii Bisericii noastre — care nu au fost încă influențați de așa-zisul ecumenist de convergență, hi-

<sup>217</sup>. *Ibidem*, p. 330.

<sup>218</sup>. *Ibidem*, p. 324—325.

<sup>219</sup>. † Antonie, Mitropolitul Ardealului, *Ortodoxia și Mișcarea Ecumenică. Speranțe și dificultăți*, în «Mitropolia Banatului», XXXVII (1987), nr. 2, p. 105.

<sup>220</sup>. Vezi Pr. N. V. Dură, *Despre Ierurgii, Rugăciunile Ierurgicilor și Molitfelnicul ortodox*, în «Îndrumător Bisericesc, Misionar și Patriotic», Edit. de Episcopia Rîmnicului și Argeșului, nr. 4/1987, p. 67.

<sup>221</sup>. *Ortodoxia și Mișcarea Ecumenică...*, p. 105—106.



brid și tendențios — și-au precizat deja poziția ortodoxă, imediat după redactarea Documentului respectiv <sup>222</sup>.

Cit privește săvârșirea acestei liturghii de către o păstorită, trebuie să facem de la bun început precizarea că acest fapt duce la o desacralizare a actului liturgic ca atare. După cum se știe, hirotonia presupune «punerea mâinilor și rugăciunea» <sup>223</sup> Bisericii, rostită de ierarhul săvârșitor al Tainei, asupra candidatului la preoție, de sex masculin. Pentru a-și justifica inovațiile lor, teologii protestanți declară că teologii medievali apuseni au reafirmat tradiția Bisericii primare cu privire la hirotonirea femeilor <sup>224</sup>. Se pare că acești teologi și-au plăsmuit o tradiție proprie, pe care o acreditează Bisericii primare, fiindcă Biserica preniceeană și din perioada patristică nu are cunoștință despre o asemenea practică necanonică a hirotoniei femeii. Referitor la această hirotonie a femeilor — cerută și practică în Bisericile ieșite din Reformă — un ierarh ortodox arăta că «...protestanții ajung pînă la a cere hirotonia femeilor pe motivul egalității ei în cinstire, dar nu se gîndesc de loc să-și reconsidere poziția față de Maica Domnului. În această privință — remarca ierarhul respectiv — ortodocșii sînt mai atenți și mai respectuoși față de femeie. Și-apoi mi-am dat seama — mărturisea I. P. S. Sa Mitropolit Dr. Antonie Plămădeală — că militantele pentru drepturile religioase ale femeilor, chiar cele din posturi de conducere din Consiliul Ecumenic, nu știu absolut nimic despre Sfintele din calendarul ortodox, despre mamele ortodoxe care au crescut sfinți de cea mai desăvîrșită mărime, n-au auzit nimic de Ammele din Pateric, și nu știu nimic despre rolul și viața călugărițelor din viața ortodoxă... Nu cu slogane simpliste, luate din viața laică, și nu cu ignorarea realităților din Ortodoxie — conchidea ierarhul român — se va obține ceva...» <sup>225</sup>.

Teologii ortodocși nu trebuie să piardă din vedere nici faptul că, pentru Bisericile ieșite din Reformă, hirotonia nu are caracterul de taină. În Platforma dogmatică semnată în anul 1941 — între prezbiterieni, congregaționaliști, anglicani și metodiști — se menționează că «Bisericile unite cred că Taina Botezului și a Cinei Domnului sînt singurele mijloace ale harului prin care Dumnezeu lucrează în noi...» <sup>226</sup>. Pentru Luther și urmașii săi — care se conduc după Confessio Augustana, redactată în anul 1530 — Sfintele Taine sînt doar «semne și mărturii ale voinței lui Dumnezeu către noi în scopul de a trezi și întări

222. Vezi Pr. dr. I. Mircea, *Comentariu la Documentul Botez, Euharistic, Slujire (Lima — 1982)*, în «Ortodoxia», XXXVI (1984), nr. 3, p. 444; Pr. N. V. Dură, *Considerații canonice eclesiologice...*, p. 130—131; Idem, *Documentul de la Lima...*, p. 46—58; Idem, *Receptarea textelor rezultate din dialogurile teologice ecumeniste. Considerații eclesiologice*, în «Mitropolia Banatului», XXXIV (1984), nr. 11—12, p. 692—706; Idem, *Sensul receptării...*, p. 379—390.

223. Omilia 14, 3, în «Migne» (P.G.), LX, 115—116.

224. Vezi J. H. Martin, O. P., *The Ordination of Women and the Theologians in the Middle Ages*, în «Escritos del Vedat», vol. XVIII/1988, p. 87—143.

225. Dr. Antonie Plămădeală, Mitropolitul Ardealului, Sesiunea Comitetului executiv al Consiliului Ecumenic al Bisericilor, Atlanta, 1987, în «Mitropolia Ardealului», XXXII (1987), nr. 6, p. 127.

226. *The Constitution of the Church of South India*, Madras, 1963, p. 81—86, 90—91; Cf. *Apostolic Faith Today...*, p. 154.



credința noastră. Pentru această rațiune — se afirmă în articolul XIII din această Confesiune — ele cer credință, și sînt corect săvîrșite numai atunci cînd sînt primite în credință și în scopul întăririi credinței»<sup>227</sup>. În Mărturisirea de credință a Bisericii Anglicane (cele 39 articole de credință, redactate în anul 1562) se precizează că Sfintele Taine sînt «...mărturii și semne afective ale harului și ale bunăvoinței lui Dumnezeu către noi...» (Art. XXV). Același articol precizează că sînt numai «două Taine instituite de Mîntuitorul», și anume, «Botezul și Cina Domnului»<sup>228</sup>.

Deși aceste Biserici ieșite din Reformă au aproape aceeași doctrină privind Sfintele Taine, totuși, nu există o comuniune euharistică între ele. În Acordul de la Leuenberg, semnat de Bisericile Reformate din Europa, în anul 1973, se menționa că, «diferențele care au apărut de la Reformă încoace, au făcut imposibilă comuniunea între Bisericile Luterane și cele Reformate, și diferențele privind Cina Domnului, hristologia și doctrina predestinației le-au dus la pronunțarea unor condamnări reciproce»<sup>229</sup>.

Teologii ortodocși nu și-au precizat încă poziția nici față de teologiile confesionale și noile curente teologice angrenate în Mișcarea Ecumenică actuală<sup>230</sup>. Precizarea acestei poziții este cerută de însăși procesul de refacere a unității creștine, care implică mai multe etape. O primă etapă ar presupune tocmai o reconciliere a teologiilor confesionale, care s-ar traduce în viață prin crearea unui limbaj teologic cu fond scripturistic și patristic. Acest limbaj teologic — lipsit de conotațiile sale subiective și polemice — ar duce inevitabil spre mărturisirea aceleiași credințe apostolice și patristice, pe care Biserica Ortodoxă o păstrează și o mărturisește de aproape două mii de ani. Fiindcă, acest limbaj teologic ar pune în circulație o dogmatică interconfesională, de factură ecumenistă. Așa după cum afirma și Pr. prof. dr. Petru Rezuș, «adevărul hristic fiind unic, și Biserica trebuie să fie una... Acest unic adevăr trebuie să fie pus în circulație dogmatică interconfesională»<sup>231</sup>. Această dogmatică interconfesională nu va duce însă la identificarea Bisericii cu o confesiune anume. Așa după cum s-a precizat și la Consultația teologică de la New Valamo (Finlanda) — care a avut loc între 24—30 septembrie 1977 — «ortodocșii, dacă sînt credincioși eclesiologiei lor, vor nega identificarea Bisericii cu o confesiune anume. O Biserică, care este identificată, în cele din urmă, cu o Confesiune, este un corp confesional, dar nu Biserica»<sup>232</sup>.

227. *Apostolic Faith Today...*, p. 33.

228. *Ibidem*, p. 43.

229. *Ibidem*, p. 171.

230. Vezi Pr. N. V. Dură, *Teologia ortodoxă și teologiile confesionale în ecumenismul contemporan*, în «Ortodoxia», XXXVIII (1986), nr. 3, p. 61—88; Idem, *Teologie și Teologii. Teologia ortodoxă și noile curente teologice*, în «Ortodoxia», XXXIII (1986), nr. 4, p. 40—77.

231. Pr. prof. dr. Petru Rezuș, *La circulation dogmatique interconfessionnelle*, în «Mărturie Ortodoxă» — Revista Comunității ortodoxe române din Olanda — VII (1988), nr. 11, p. 134.

232. *The New Valamo Consultation: the Ecumenical Nature of Orthodox Witness*, Ed. W.C.C., Orthodox Task Force, Geneva, 1977, p. 19—20.



Teologia confesională actuală, care caută temei pentru afirmațiile ei numai în diversele «loci theologici», nu își mai păstrează identitatea eclesială și nu se raportează nici la conformitatea ei la tradiția veche a Bisericii, și prin consens cu Sfinții Părinți. În aria acestei teologii confesionale au apărut de altfel numeroase noi curențe teologice, străine de limbajul și gândirea teologică ortodoxă. De pildă, așa-zisul concept de «teologie coerentă și vitală» — produs al Mișcării Ecumenice, patronată de Consiliul Ecumenic al Bisericilor — nu poate fi impropriat în limbajul teologic ortodox, «pentru că pentru ortodocși, coerentă și vitală e numai teologia ortodoxă»<sup>233</sup>.

Dacă pentru teologii apuseni contemporani este dificil a hotărâni limita între teologie și credință, pentru teologii ortodocși, teologia a fost și trebuie să rămână mărturie fidelă a credinței, a cărei interpretare trebuie să se facă «secundum sententiam sanctorum Patrum», adică în granițele tradiției patristice. În acest context, se poate spune că teologul ortodox poate «încerca toate lucrurile, și reține doar ceea ce este bun» (I Tes. V, 21).

Pentru unii teologi ruși, unica funcție a teologiei este aceea «de a transmite un sens din realitatea eshatologică...»<sup>234</sup>. Într-adevăr, ca și filosofia, teologia pornește de la orice domeniu al concretului palpabil, dar transcende limita oricărui teritoriu pentru a se reculege în imperiul unei metadimensiuni a realității (și, implicit, a cunoașterii)<sup>235</sup>.

Teologii contemporani redescoperă că Ortodoxia este la fel de compatibilă și cu Occidentul, nu numai cu Orientul<sup>236</sup>, pentru că ea păstrează atât identitatea eclesială, cât și unitatea în credință, unicul criteriu de părtășie într-o comuniunea euharistică.

În anul 1924, la inițiativa Patriarhului Alexandriei s-a propus convocarea unui «Sinod ecumenic sau Mare Sinod local la Ierusalim» pentru anul 1925. Printre temele înscrise pe agenda de lucru figura, la loc de cinste, și «studiul și hotărârea privitoare la unirea Bisericii Ortodoxe răsăritene cu comunitățile creștine, Catolică, Anglicană, Coptă, Armeană, Veche-Catolică etc., ...»<sup>237</sup>. În anul 1967, Patriarhul Atenagora constata însă cu amărăciune că «nu exista încă vreo comuniune sacramentală între Biserica Ortodoxă și alte Biserici»<sup>238</sup>. Aceeași realitate este încă și astăzi, întrucât această comuniune sacramentală, care presupune mărturisirea aceleiași credințe ortodoxe, este departe de a fi realizată.

233. Dr. Antonie Plămădeală, Mitropolitul Ardealului, op. cit., p. 126.

234. Prof. Alex. Schmemmann, *Liturgy and eschatology*, în «Sobornost», vol. VII, no. 1 1985, p. 10.

235. Vezi C. Mircea, *Discurs despre filință*, București, 1987, p. 12.

236. Arhid. dr. S. Anulchi, *Ortodoxia și Occidentul*, în «Mitropolia Banatului», XXXVII (1987), nr. 6, p. 105—107.

237. † Bartholomeos Arhontonis, Mitropolitul Filadelfiei, *Încercări de întrunire a Sinodului ecumenic cu 50 de ani în urmă*, în vol. «Timitikon asieroma eis ton mitropolitin klitrous Barnabas epl/II 25 etridi tis arhierateias tou», Atena, 1980, p. 85—86.

238. Patriarchal Letter, Protocol no. 98/1967, în «Eastern Church Review», no. 3/1967, p. 303.



Urmînd principiile eclesiologico-canonice ortodoxe, ierarhii ortodocși contemporani au reafirmat că Biserica Ortodoxă nu «urmărește intercomuniunea dintre Biserici, ci comuniunea în cadrul Bisericii celei una. Și această comuniune sacramentală... va veni de la sine atunci cînd, cu ajutorul lui Dumnezeu, va fi realizată deplina identitate și comuniune în credință»<sup>239</sup>. Într-adevăr, pentru noi, ortodocșii, comuniunea sacramentală este «încoronarea și epilogul unui acord asupra doctrinei»<sup>240</sup>, care se exprimă prin comuniunea în credință. Evident, aceasta nu înseamnă că, pînă la atingerea acestui stadiu de comuniune sacramentală, creștinii nu au alte, posibilități de întreținere a relațiilor lor frățești. După părerea canonistului Pr. prof. dr. L. Stan, procesul acesta de intercomuniune distinge trei etape separate și anume, la nivel de rugăciune, de practici liturgice și de Taine<sup>241</sup>. La nivelul rugăciunii, această comuniune parțială se practică în cadrul tuturor întîlnirilor și lucrărilor cu caracter intercreștin, interconfesional, ecumenist, ba chiar și interreligios. Liturghia de la Lima ar putea fi deci considerată drept expresia cea mai grăitoare a acestei comuniuni, care s-a realizat între creștinii diferitelor confesiuni și denominațiuni, la nivel de rugăciune publică.

Adresîndu-se pravoslavnicilor creștini din Transilvania, «...cu noi de un neam Român», Varlaam, «Mitropolitul Sucevei și Arhiepiscopul țării Moldovei» îi atenționa ca «...nu cumva să se întîmple să fie neștine svătuit și amăgit de viclesugul șearpelui; adică a ereticilor, să cadză și să se depărteze de acea alinată și cu pace și fericită curte, beseareca noastră cea pravoslavnică, ...»<sup>242</sup>. Îndemnul părintesc al vrednicului de pomenire ierarh trebuie să stea la inima fiecărui teolog ortodox, ca să nu se lase amăgit de noile curențe teologice dizolvante, care lucrează întotdeauna sub etichetă ecumenistă. Realizarea comuniunii în sacris se poate realiza numai prin mărturisirea credinței ortodoxe și împărtășirea din Potirul euharistic oferit de preoția ȋarică, de succesiunea apostolică.

După cum se știe, de-alungul secolelor, în Țările Române a dominat un regim de largă toleranță religioasă<sup>243</sup>. Dar, în ciuda acestui cadru oferit de regimul legal respectiv — impus și apărat de voievozii neamului românesc — Bisericele și denominațiunile creștine din Țările Române n-au izbutit să ajungă la crearea unui climat propice stării de comuniune euharistică, fiindcă atît Biserica Catolică, cît și Bisericele

239. † Bartholomeos, Archontonis, *The Problem of Oikonomia Today*, în «Kanon», vol. VI, Viena, 1983, p. 48.

240. Emilianos, *Mitropolita di Calabria, Intercomuniune...*, p. 15.

241. Vezi Pr. prof. L. Stan, *Iconomia și Intercomuniunea*, în «Diakonia», nr. 6/1971, p. 215.

242. *Răspunsul împotriva Catehismului calvinesc*, Mănăstirea Dealu, 1645, Predoslovie; cf. I. Blani-D. Simonescu, *Bibliografia Românească Veche, 1508—1830*, tom. IV, București, 1914, p. 191.

243. Vezi Dr. Ioan Dură, *La Tolérance religieuse en Valachie et en Moldavie pendant la seconde moitié du XVII-e siècle*, în «Revue Roumaine d'Histoire», tom. XXIV, nr. 3, București, 1985, p. 249—256; Idem, *Catholiques de Valachie et de Moldavie durant la seconde moitié du XVII-e siècle*, în «Irenikon», tom. LV, no. 2/1982, p. 161—184.



ieșite din Reformă, odată cu adâncirea diferențelor lor doctrinale, au manifestat un vădit spirit prozelitist și disprețuitor față de Biserica Ortodoxă. Pentru catolici, ortodocșii au fost întotdeauna priviți drept «schismatici» (sic.), și o arie largă pentru activitatea lor prozelitistă. De pildă, în anul 1681, un englez catolic, Giovanni Battista de Burgo, care a vizitat Moldova — scria că Moldovenii urmează «religia Sfințului Apostol Pavel și ei sînt schismatici»<sup>244</sup>. În anul 1702, reverendul anglican Edmund Chishull, care a trecut prin Țara Românească și Transilvania în suita lordului Paget, remarca, cu justete, că, în Transilvania, se bucurau de libertate religioasă doar «așa-zisele religii recepte..., adică cele care... au obținut protecția principilor lor sub jurămint, sau a împăratului...»<sup>245</sup>, adică religia catolică, luterană, calvină și unitariană. Călătorii străini prin Transilvania au remarcat că — la vremea respectivă — numai luteranii, calvinii și unitarienii trăiau «în pace între ei, dar nu sînt primiți unii la comunitatea celorlalți fără o declarație de adeziune la această confesiune»<sup>246</sup>.

La Accra (1974), Comisia «Credință și Constituție» a Consiliului Ecumenic al Bisericilor a discutat despre «Unity — in — tension» (Unitate în tensiune), iar la a V-a Adunare a Consiliului Ecumenic (Nairobi, 1975) s-a vorbit despre «What Unity Requires» (Ceea ce implică unitate)<sup>247</sup>. Ultimele întruniri ecumenice au relevat și ele necesitatea stabilirii unui criteriu unic de judecată și evaluare privind intercomuniunea, identitatea eclesială și unitatea în credință, recte comuniunea sacramentală. La aceste ultime întruniri s-au evaluat «și relația dintre adevărul Scripturii și formularea sa istorică în categoriile primelor secole...» și «...limitele diversității în cadrul comunității creștine; precum și raporturile comunităților creștine locale cu pliiroma Bisericii»<sup>248</sup>. Din nefericire, în prezent, ne lipsește o înțelegere comună despre însăși «natura comuniunii pe care noi o căutăm»<sup>249</sup>. Această constatare provine, din fericire, din lumea teologilor protestanți ecumenici, care devin tot mai conștienți de faptul că această comuniune o putem identifica doar în Biserica cea Una, Sfîntă, Catolică (Sobornicească) și Apostolică, adică în Biserica Ortodoxă, care rămîne sursa și criteriul unic de judecată și evaluare a diversității în unitate a tuturor comunităților creștine apărute și organizate în afara granițelor ei dogmatice, canonice și cultice încă din primele secole și pînă în prezent.

244. *Călătorii străini despre Țările Române*, vol. VII, Edit. de Maria Holban ș.a., București, 1980, p. 567.

245. *Ibidem*, p. 213.

246. *Ibidem*, p. 214.

247. *Vezi Unity in Hope: Reports and Documents from the Meeting of the Faith and Order Commission, Faith and Order Paper No. 72*, Geneva, W.C.C., 1975, p. 90—94; *Breaking Barriers: Nairobi, 1975*, ed. D. M. Platon, London, 1976, p. 57—69.

248. Thomas F. Best, *Beyond Unity — in — Tension*, Prague: *The Issues and the experience in Ecumenical Perspective*, in *Beyond Unity — in — Tension Unity*, W.C.C., Publications, Geneva, 1988, p. 26.

249. *Ibidem*, p. 22.



Conjurându-i să păstreze unitatea Bisericii, Sfântul Apostol Pavel scria Corintenilor : «*Vă îndemn, fraților, pentru numele Domnului nostru Iisus Hristos, ca toți să vorbiți la fel și să nu fie dezbinări între voi ; ci să fiți cu totul uniți în același cuget și în aceeași înțelegere*» (I Cor. I, 10). Unitatea în credință, și ipso facto comuniunea sacramentală, se poate deci realiza doar atunci când vom avea același limbaj teologic, eliminând dezbinările și neînțelegerile. Apostolul neamurilor ne adresează același îndemn și nouă, celor de astăzi și de mâine, fiindcă numai unitatea «*în duh și în cugete*», adică în aceeași credință și același Potir euharistic, v-a putea da mărturie lumii despre Dumnezeu așa cum a dat și la Cincizecime, când propovăduirea Sfinților Apostoli a fost chemare la unitate. «*Ea ni se adresează și nouă — adeverea un ierarh al Bisericii noastre — aici și acum și în vecii vecilor...*»<sup>250</sup>.

Conceptiile minimalizante ale unității creștine — vehiculate de unii teologi ai zilelor noastre — au prins viață prin așa-zisele «celebrări euharistice» de natura spiritualității euharistice. Aceste «celebrări euharistice» se vor icoana fidelă a stării de intercomuniune, care este înțeleasă arbitrar și eronat cu sensul de comuniune sacramentală. De aceea, în paginile acestui studiu am intenționat precizarea — în lumina doctrinei dogmatice și canonice ortodoxe — a noțiunilor eclesiologice de bază — vehiculate atât de teologia ecumenistă, cât și de dialogul teologic multilateral și bilateral — ca de exemplu, «identitate eclesială», «comuniune eclesială», «unitate creștină», «comuniune euharistică», «catolicitate», «conciliaritate» etc. Totodată, am situat problema comuniunii «in sacris» în cadrul eclesiologico-canonice al unității sacramentale. În contextul lămuririlor aduse, se poate deci conchide că unitatea (creștină) în diversitate nu trebuie înțeleasă ca un substitut al unității în credință, ci numai ca un corolar al acesteia, care trebuie să conducă la refacerea unității de credință, pecetluită prin comuniunea sacramentală.

De curînd, un filozof român constata, cu îndreptățire, că «marea intuiție a creștinismului originar, nerespectată, din păcate, de creștinismul instituționalizat de mai târziu» a fost aceea de «a înlocui eficiența generică a legii prin pathosul unui model personal; a înlocui porunca prin pildă»<sup>251</sup>. Acest pathos, concretizat printr-o trăire și atitudine personală, este imperios necesar și în lumea creștină a zilelor noastre, fiindcă fiecare creștin — mirean sau cleric — trebuie să devină un împlinitor al comandamentului divin ca toți să fim Una, în Biserica cea Una, Sfântă, Sobornicească și Apostolică a Domnului nostru Iisus Hristos, adică în Biserica Ortodoxă. Realizarea acestei unități ar duce creștinătatea într-o eră a — denominațională.

Pr. prof. NICOLAE V. DURA

250. Dr. Antonie Plămădeală, Mitropolitul Ardealului, *Cincizecimea și unitatea creștină*, în «Telegraful Român», nr. 21-22/1988, p. 1.

251. Andrei Pleșu, *Mintea morala*, București, 1988, p. 39.



## TRADIȚIE, SCRIPTURĂ, BISERICĂ

De la început ținem să precizăm că învățătura teologiei ortodoxe este o învățătură de echilibru, începînd chiar de la învățătura despre Sfînta Treime.

Echilibrul teologiei ortodoxe s-a păstrat și în ceea ce privește Biserica și lumea, vremelnicia și veșnicia în toate păstrîndu-se acea concurență cu harul, acel synergism alît de necesar pentru mîntuire, care nu este înțeleasă doar ca o realizare în veșnicie, ci ca o împărăție cerească, ce începe și se activează din lumea aceasta spre folosul omului, ceea ce Însuși Mîntuitorul a ținut să precizeze că: «Am venit ca viață să aibă și din belșug să aibă» (Ioan 10, 10) și cum că «Împărăția lui Dumnezeu este înălăuntrul vostru» (Luca 17, 21), deci și aici și acum.

Referitor la studiul cu titlul de mai sus vom încerca dezvoltarea lui sub acest unghi de vedere, sub acest echilibru ce există în învățătura ortodoxă între Tradiție, Scriptură și Biserică.

*Tradiția.* Pentru elucidarea unor confuzii ținem să precizăm deosebirea ce există între Sfînta Tradiție și tradiții. Și aceasta pentru că în învățătura unor denominațiuni, Sfînta Tradiție este deseori confundată cu tradițiile. Sfînta Tradiție ține de învățătura revelată ce s-a descoperit de către Dumnezeu, prin viu grai, ca duh de viață a Bisericii. S-a păstrat și s-a transmis prin Biserică, pe cînd tradițiile sînt obiceiuri legate de diferite evenimente din viața omului, ca: nașterea, nunta, moartea, obiceiuri ce se diferențiază de la o regiune la alta, sau chiar de la o națiune la altă națiune.

După învățătura ortodoxă «Sfînta Tradiție este învățătura dată de Dumnezeu prin viu grai Bisericii. Multe din cele ce a învățat și a făcut Domnul nostru Iisus Hristos nu sînt scrise în Noul Testament, abia mai tîrziu, o parte din ele, au fost scrise de către Apostoli și de ucenicii lor. Tradiția e viața Bisericii în Duhul Sfînt, este curentul viu al vieții Bisericii»<sup>1</sup>.

Dar nu numai unele denominațiuni au confundat Tradiția cu tradițiile, ci chiar și pentru unii dintre teologii Bisericii Catolice, noțiunea autentică a Sfîntei Tradiții nu e destul de elucidată. Datorită acestui fapt, Biserica Ortodoxă a fost greșit înțeleasă, fiind socotită o Biserică a Tradiției, înțelegîndu-se Tradiția asemenea unei piese de muzeu, statică și închisată în vechimea vremurilor și deci și Biserica, o Biserică lipsită de dinamism și actualizare. Unii dintre cei mai mari teologi ortodocși, în frunte cu Pr. prof. D. Stăniloae, luînd cunoștință despre acest înțeles greșit al noțiunii de Tradiție a unor teologi catolici, au elaborat studii de referință, în care au scos în evidență adevăratul înțeles al Sfîntei Tradiții și totodată, adevărata concepție despre Biserica Ortodoxă.

Învățătura elaborată de aceste studii este fundamentată pe învățătura de totdeauna a Bisericii începînd chiar cu vremurile apostolice și post apostolice, cu specificarea că toate acestea sînt sinonime cu predaniile relatate literalmente de Apostoli și ceilalți Părinți și iden-

1. *Învățătura de credință creștină ortodoxă*, București, 1952, p. 281.



lice cu învățătura de bază a Apostolilor, pentru că «una singură a fost atît învățătura, cît și predania Apostolilor» (Clement Alexandrinul, *Stromate* 17, P.G. VII, 298 B), cu alte cuvinte, în afară de învățătura predată astfel de Apostoli, în ordinea succesiunii legale și care a rămas pînă în ziua de acum în Biserică, nu trebuie să mai fie nimic acceptat, decît ceea ce nu se îndepărtează de la Tradiția bisericească și apostolică (Origen, *De Principii* I, P.G. XI, 116, completat cu Omilia 38 și 46 la Matei, P.G. XIII, 1656 — 1667) <sup>2</sup>.

Ideea se continuă și la Sf. Atanasie cel Mare cînd spune că: «Există o Tradiție și o învățătură și credință dintru început a Bisericii ecumenice pe care Domnul a dat-o, Apostolii au propovăduit-o și Părinții au păstrat-o. Întru aceasta Biserica a fost întemeiată» (*Scrisoarea către Serapion*, 28, P.G. XXVI, 539) <sup>3</sup>.

Înțelesul Sfintei Tradiții departe de a fi cel al unei închistări, a unei învățături învechite, ci din contră «ceea ce Biserica transmite nu e o arhivă pentru muzeu, ci cuvîntul plin de viață și totdeauna actual, Dumnezeu Însuși continuă a zice și a se adresa oamenilor din toate epocile» <sup>4</sup>. Departe de a fi ceva închistat și demodat, cuprinsul Tradiției este «viața Bisericii în Duhul Sfînt, ceea ce este tot una cu viața Duhului în Biserică» <sup>5</sup>.

Pr. prof. Stăniloae susține pe bună dreptate că «Tradiția implică astfel nu numai o predare și o primire a aceleiași învățături a lui Hristos de la o generație la altă generație, începînd de la Apostoli, ci o comunicare de Sine a lui Hristos, Cel continuu viu, prin aceleași mijloace prin care s-au comunicat și primilor creștini» <sup>6</sup>. Departe de a fi o teorie seacă Tradiția «nu e numai memorie teoretică a unor învățături ale lui Hristos nescrise în Sfînta Scriptură, ci și trăirea continuă cu El și în El, prin Duhul Sfînt» <sup>7</sup> și ideea se continuă că ceea ce se transmite, nu e o simplă învățătură, ci că «Tradiția vie are în ea harul sau lucrarea Duhului Sfînt, ca putere prin care realitatea lui Hristos se transmite și se trăiește» <sup>8</sup>. Dinamismul Tradiției nu se reduce doar la o succesiune din generație în generație, ci «ea este o viață creatoare a spiritului» <sup>9</sup>. Ea nici nu era necesară să fie păstrată numai în scris, căci litera nu poate cuprinde Duhul, fapt pentru care nici Mîntuitorul nu a scris nimic din învățătura Sa, căci «prin practicarea neconținută, învățăturile ei au fost ținute în mințe și nu a fost necesar să fie fixate în scris cu amănunte și au rămas în Tradiție. Purtătorii vii ai Tradiției bisericești, fiecare dintre noi o trăim și o ținem așa precum am primit-o de la înaintașii noștri și ne străduim să o predăm mai departe

2. După Referatul Comisiei pregătitoare a Sfîntului și Marelui Sinod «Descoperirea dumnezeiască și modalitățile ei de exprimare spre mîntuire», «S.T.», nr. 3—4/1972, p. 181.

3. *Ibidem*, p. 180.

4. P. Evdokimov, *Ortodoxia*, Paris, 1905, p. 103.

5. *Tologie dogmatică și simbolică*, București, 1958, p. 178.

6. Pr. prof. D. Stăniloae, *Unitate și diversitate în Tradiția Ortodoxă*, în «Ortodoxia», nr. 3, 1970, p. 333.

7. Pr. prof. D. Stăniloae, *Primirea Tradiției în timpul de azi, din punct de vedere ortodox*, în «S.T.», nr. 1—2, 1975, p. 5.

8. *Ibidem*, p. 6.

9. N. Berdiaeff, *Esprit et liberté*, Paris, 1933, p. 348.



celor ce vin după noi. Iată în ce chip trebuie să înțelegem că, fiecare dintre noi este o părticică vie din Tradiția bisericească, un purtător al ei care leagă trecutul de viitor, prin credința care străbate prin el, de la cei ce au fost, spre cei ce vor să vină»<sup>10</sup>. Chiar și în al patrulea dialog luteran, care a avut loc în Creta (1987), la care s-a discutat tocmai învățătura despre Tradiție, s-a precizat de către reprezentanții ortodocși că «Sfânta Tradiție este expresia autentică a Revelației divine, cu experiența vie a Bisericii și că între Tradiție, Scriptură și Biserică este un raport de unitate și complementaritate și egalitate în contribuția pentru mântuirea oamenilor»<sup>11</sup>.

În vremurile mai noi și unii teologi romano-catolici au început să-și dea seama de valoarea și autenticul înțeles al Tradiției ortodoxe. Astfel, cardinalul Suenens, primatul Belgiei, spunea că «alte tradiții au putut păstra mai bine decât tradiția apuseană, valorile creștine. De-a lungul veacurilor teologia și spiritualitatea au fost prea mult separate. Avem datoria să regretăm marea Tradiție orientală, care a știut să păstreze mai bine decât noi alianța între teologie și viața de taină, între teologie și rugăciune, între teologie și sfințenie»<sup>12</sup>. Cât de departe este această convingere față de înțelesul greșit de altă dată a unui papă care a zis: «Eu sînt tradiția».

După cele relatate mai sus redăm câteva argumente ca mărturii despre existența Tradiției, chiar pe paginile Sfintei Scripturi. De la început trebuie să recunoaștem că Tradiția a precedat Scriptura. Prima carte a Noului Testament, Evanghelia de la Matei a fost scrisă în anul 44 d.Hr., ceea ce înseamnă că Biserica a trăit 11 ani în duhul de viață a Tradiției și de abia după anul 44 d.Hr., din necesități de ordin privind mărturisirea celor ce au văzut pe Hristos s-au alcătuit primele scrieri ale Sfintei Scripturi.

Avem chiar mărturii că au existat unele culegeri de cuvinte ale Domnului «*λογισμοί*» în vremea bărbatilor apostolici, ucenici direcți ai Sfinților Apostoli (Popia). Această Tradiție dumnezeiască și apostolică, formează fondul comun al tuturor Bisericilor primare locale și a rămas temelia mărturisirii de credință a Bisericilor ecumenice, la ea se refera Vincentiu de Lerin<sup>13</sup>. Dar mărturii despre prezența Sfintei Tradiții, încă din timpul Sfinților Apostoli, întâlnim și pe paginile Sfintei Scripturi. În versetul din care relese trimiterea Sfinților Apostoli la propovăduire se spune: «*Învățându-l să păzească toate câte V-am poruncit*» (Matei 28, 19). Cuvintele «*toate câte V-am poruncit*» nu se referă la cele scrise, ci la toate cele auzite prin viu grai. De fapt prin viu grai le-a propovăduit Mîntuitorul și tot prin viu grai aveau să propovăduiască și ei altora.

Pe lângă cele scrise se recunoaște de către însuși Sf. Ioan Evanghelistul că «*și multe alte minuni a făcut Iisus înaintea ucenicilor Săi care nu sînt scrise în cartea aceasta*» (Ioan 20, 30), adică în Sfânta Scriptură. Cele propovădulte prin viu grai, aveau aceeași valoare încă

10. Pr. prof. L. Stan, *Despre Tradiție*, în «Glasul Bisericii», nr. 7—8, 1964, p. 642.

11. «T.R.», Nr. 25, 26/1987, Al patrulea dialog ortodox-luteran din Creta.

12. Anca Manolache, *Cardinalul Suenens precizează obiectivele teologiei actuale*, în «Ortodoxia», nr. 4, 1970, p. 628.

13. *Teologia dogmatică și Simbolică*, București, 1958, p. 184.



din vremea apostolică, după îndemnul dat de Sf. Apostol Pavel credincioșilor din vremea sa, zicînd : «*Fraților stați neclintiți și țineți predăniile pe care le-ați învățat, fie prin cuvînt, fie prin epistola noastră*» (II Tes. 2, 15). Că cele propovăduite prin viu grai contribuiau la întărirea credincioșilor în dreapta credință, reiese din îndemnul aceluiasi Sf. Apostol, prin cuvintele : «*ceca ce ai auzit de la mine cu mulți martori de față, acestea le încredințezi la oameni credincioși, care vor fi destoinici să învețe și pe alții*» (II Tim. 2, 2).

Există dovezi în Sfînta Scriptură cum că însuși Sf. Apostoli foloseau îndemnuri lăsate prin viu grai de Mîntuitorul nostru, adică din Tradiție. Ca cel din Faptele Apostolilor 20, 35, unde se spunea : «*Să vă aduceți aminte de cuvintele Domnului Iisus, că El a zis : Mai fericit este a da decît a lua*». Or, nici unde în Sfintele Evanghelii nu întîlnim acest îndemn. El s-a păstrat prin Tradiția nescrisă. Tot prin viu grai s-au păstrat și cele spuse despre «*Iannes și Iambres, care s-au împotrivit lui Moise*» (II Tim. 3, 8), despre Arhanghelul Mihail, care se împotriva diavolului, pentru trupul lui Moise (Iuda 1, 9), sau despre Enoh cel de al șaptelea patriarh de la Adam» (Iuda 1, 14).

Bogăția și autenticitatea acestor drepte învățături păstrate prin viu grai s-au fixat mai tîrziu în scris și ele sînt cuprinse în : 1) rînduielile Bisericii ; 2) În învățăturile celor șapte sinoade ; 3) În cărțile de cult ale Bisericii ; 4) În Scrierile Sfinților Părinți ; 5) Și în Mărturisirile de credință de mai tîrziu. Dar nu numai în Sf. Scriptură întîlnim mărturii despre Sfînta Tradiție, ci și în întreg șirul scrierilor Sfinților Părinți.

Despre păstrarea și primirea prin succesiune apostolică a Sfintei Tradiții ne mărturisește și Sf. Vasile cel Mare în lucrarea sa «*Despre Duhul Sfînt*», zicînd : «*Unele din învățăturile și definițiile, păstrate de Biserică le avem prin învățătura scrisă, pe altele însă transmise în taină le-am primit prin tradiția Apostolilor. Ambele, aceste categorii de dogme și propovăduiri au aceeași autoritate pentru evlavie. Dacă am încerca să înlăturăm datinile nescrise ca neavînd mare însemnătate am păgubi Evanghelia în părțile ei principale. De pildă, cine ne-a învățat prin scris să însemnăm cu semnul crucii pe cei care nădăjduiesc în Domnul nostru Iisus Hristos ? Care Scriptură ne-a învățat să ne întoarcem către răsărit cînd ne rugăm ? Ce sfînt ne-a lăsat în scris cuvintele Epiclezei în clipa consacrării pîinii euharistice și al potirului binecuvîntării ? Nu ne mulțumim deci cu cuvintele lăsate de Apostol și Evanghelie». Luăm aceste lucruri din învățătura nescrisă. Binecuvîntăm de asemenea apa Botezului, untdelemnul ungerii și, în afară de tăcută și tainică ? Ba chiar ungerea cu untdelemn, cu ce cuvînt scris a ingerii lui, din ce scrieri sînt ?» 14.*

14. Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfîntul Duh*, XXVII, 66, P.G. XXXIII, după învățătura de credință creștină ortodoxă, București, 1952, p. 34.



Mărturii despre Sf. Tradiție ne aduce și Sf. Grigorie de Nyssa, în cartea sa *Către Eunomiu*, unde scrie că «Avem Tradiția ajunsă până la noi de la Părinți, ca o moștenire prin succesiune de la Apostoli, transmisă prin sfinții cei ce au urmat».

Așa precum am arătat și la început Sfânta Tradiție se deosebește de tradiții ca obiceiuri la diferite evenimente din viața omului păstrate tot printr-un fel de succesiune din neam în neam.

Ceea ce am dori să scoatem în evidență este faptul că nici chiar aceste tradiții nu pot fi privite cu ochiul peiorativ al disprețului, deoarece ele cuprind în sinea lor trăsături autentice ale spiritualității neamului nostru, referindu-ne la unele tradiții ca obiceiuri românești.

Unele tradiții s-au transcris mai târziu sub forme de balade. Amintim doar două: «Miorița», și «Mășterul Manole». Din prima reiese caracteristicul curaj românesc în fața morții, bazat fiind pe nădejdea în nemurire, moștenire de la strămoșii noștri geto-daci. Dar din a doua reiese atât de evident spiritul de jertfă a poporului nostru, care, pentru plinirea unor idealuri a fost capabil să-și dea chiar și viața.

În concluzie, Sfânta Tradiție se deosebește de tradiții prin aceea că ea e păstrătoarea revelației dumnezeiești, pe când tradițiile sînt obiceiuri legate de anumite evenimente din viața omului, a căror valoare nu este fără însemnătate, în ceea ce privesc trăsăturile de caracter ale neamului nostru românesc.

Adevăratul înțeles al Sfintei Tradiții este acela de duh de viață al Bisericii, nu străin de Duhul dătător de viață a Sfintei Treimi. Cu alte cuvinte Sfânta Tradiție întrupează duhul autentic al vieții creștine din primele veacuri, care prin succesiune a străbătut veacurile și a ajuns până la noi. E necesar acest duh autentic al vieții creștine primare, mai ales astăzi, spre a-l deosebi de atîtea întrupări false a unor pretinse vieți creștinești.

b. În ceea ce privește **Sf. Scriptură** este cunoscut faptul că ea începe a fi fixată în scris odată cu trecerea din lumea aceasta a Sfinților Apostoli, martori oculari și auzitori ai Cuvîntului întrupat. Evenimentul este prezentat de Sf. Irineu în cuvinte ca acestea: «Matei a scris Evanghelia pentru Evrei, în propria lor limbă, apoi Petru și Pavel au predicat Evanghelia la Roma și au întemeiat aici Biserica. După moartea lor, Marcu, discipolul și interpretul lui Petru, ne-a transmis în scris predica lui Petru. De asemenea, însoțitorul lui Pavel a însemnat într-o carte Evanghelia predicată de acesta. În sfîrșit, Ioan, discipolul Domnului «Cel ce și-a plecat capul pe pieptul Său (Ioan 13, 23) a publicat de asemenea Evanghelia în timpul șederii sale în Efes»<sup>15</sup>. Deci, Sfânta Scriptură este rezultatul propovăduirii Sfinților Apostoli, transcrisă către sfîrșitul vieții lor. Homiakov, în una din scrierile sale susține pe bună dreptate că «Sfânta Tradiție este Scriptura trăită și Scriptura este Tradiția scrisă»<sup>16</sup>.

15. Sf. Irineu al Lionului, *Contra erezilor*, la Dr. Vlorel Ioniță, «Sfânta Tradiție, văzută de Sf. Irineu al Lionului», în «S.T.», nr. 7—8, 1971, p. 543.

16. Diacon I. Bria, *Aspecte dogmatice ale unitii Bisericilor creștine*, în «S.T.», nr. 1—2, 1968, p. 89.



Importanța Sfintei Scripturi constă în primul rând în faptul că este o carte inspirată de Duhul Sfânt» (II Tim. 3, 16) și împreună cu Sfânta Tradiție formează cele două sururi ale Revelației dumnezeiești, sururi ce izvorăsc din același izvor. Datorită faptului că este o carte inspirată este și greu de înțeles. Însăși textele ei dau mărturie despre aceasta. Astfel, în Epistola Sf. Apostol Petru (Petru II), se spune că în cuprinsul ei, «sînt lucruri cu anevoie de înțeles, pe care cei neștiutori și neîntăriți le răstălmăcesc spre a lor pierzare», de unde și îndemnul Sfîntului Apostol de a nu fi mulți învățători.

În referatele Comisiei pregătitoare a Sfîntului și Marelui Sinod se spune că: «Scriptura numai interpretată în lumina Sfintei Tradiții devine suficientă și deplină comoară, a adevărurilor creștine»<sup>17</sup>. Totodată, interpretarea ei autentică nu poate fi plinită, fără o autentică îndrumare, a unei călăuze. Or, călăuza cea mai autentică este Sfînta Biserică, ca «stîlp și întărire a adevărului» (I Tim. 3, 15).

Faptul e subliniat și de Pr. prof. dr. D. Stăniloae, care, în una din scrierile sale de referință (*Isus Hristos sau restaurarea omului*), ține să sublinieze că «Cine nu trăiește în ambianța de credință a Bisericii și se apropie de Sfînta Scriptură cu simpla sa înțelegere naturală, va lua cuvintele din ea ca numiri ale unor înțelegeri pe care le va judeca critic, tratînd Biblia ca pe o carte omenească»<sup>18</sup>. O observație mai recentă a celor susținute mai sus ne încredințează că «lipsa de legătură cu viețile Sfîntilor, pe perioada dintre cele două războaie mondiale și temeinicia formării duhovnicești a credincioșilor numai pe citirea Sfintei Scripturi și o vagă cunoaștere a rînduielilor bisericești, a avut ca urmare lipsa de echilibru în dezvoltarea duhovnicească a unor credincioși, clerici mai vechi și mireni»<sup>19</sup>.

Mai mult ca oricînd, astăzi se adeverește cît de strînsă este legătura dintre interpretarea autentică a Sfintei Scripturi și viața de desăvîrșire a exegetului și ca urmare a acestui decalaj s-a ajuns la întreprietări, care s-au materializat în nenumărate denominațiuni creștine și secte, toate bazate pe aceeași carte inspirată, adică pe Sfînta Scriptură.

Sf. Maxim Mărturisitorul ține să precizeze din acest punct de vedere că «atîta vreme cît eu sînt nedesăvîrșit și nesupus, neascultînd de Dumnezeu prin lucrarea poruncilor și nedesăvîrșindu-mă în cugetare prin cunoștință îmi apare și Hristos ca om nedesăvîrșit, și nesupus din pricina mea. Căci necrezînd împreună cu El, după Duh Îl micșorez și îl cinstesc și pe El»<sup>20</sup>.

Tocmai pentru aceasta în Ortodoxie «literatura patristică este comentariul clasic al Sfintei Scripturi. Teologia ortodoxă este teologia Părinților<sup>21</sup>, acești eroi ai spiritului și mari conștiințe ale Bisericii, sta-

17. Referatele Comisiei pregătitoare a Sfîntului și Marelui Sinod, în «S.T.», nr. 3—4, 1972, p. 184.

18. Pr. prof. dr. D. Stăniloae, *Isus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1943, p. 364.

19. † Nicolae, Mitropolitul Ardealului, *Studii de Teologie Morală*, Sibiu, 1968, p. 336.

20. Mgs. Ioan Bria, *Cunoașterea lui Dumnezeu după Sf. Ioan Mărturisitorul*, p. 28.

21. Prof. T. N. Popescu, *Necesitatea studiilor istorice și patristice*, în «B.O.R.», p. 28.



torniciți într-un înțelept echilibru sufletelesc, au devenit interpreți autentici ai Sfintei Scripturi, adică ei n-au citit Sfânta Scriptură numai după literă, ci au înțeles că sub literă «se ascunde duhul ei identic cu duhul lui Hristos, pe care nu-l putem înțelege numai dacă ne ridicăm de la înțelesul literei la «pnevma» Sfintei Scripturi»<sup>22</sup>. De aceea pentru Biserica Ortodoxă literatura patristică este hotărâtoare în comentarea directă a Sfintei Scripturi a Vechiului și Noului Testament, ...studiul patristice este o necesitate absolută. Această necesitate care se simte tot mai mult a fost exprimată de teologii ortodocși la diferite ocazii, sub forma unui strigăt de alarmă<sup>23</sup>.

Cît de strînsă este legătura dintre înțelegerea autentică a Sfintei Scripturi și viața curată a interpretului ne atenționează Sf. Ioan Gură de Aur prin cuvinte atît de explicite zicînd: «O primă condiție pentru a izbuti în această grea întreprindere este curățenia vieții interpretului; căci cel care ține Sfânta Scriptură în mîini necurate nu poate să o înțeleagă (*Omilia I Ioan*, P.G., 62, 498). După cum stomacul dacă este bolnav nu poate primi alimente tari și greu de mistuit, tot astfel și sufletul plin de mîndrie și îngîmfare, lenevit și slăbit nu poate primi cuvîntul duhovnicesc (*Omilia LV, la Fapte Ap.*, P.G., 60, 384). Cuvintele înalte ale Sfintei Scripturi și tainele ei adînci nu pătrund în cugetul unui om plin de păcat». (*Omilia I la Ioan*, P.G., 59, 27)<sup>23a</sup>.

În privința atitudinii autentice față de Sfânta Scriptură celelalte Biserici și culte se deosebesc de Biserica Ortodoxă. Cultul ortodox, toate laudele și slujbele lui și mai cu seamă Sf. Liturghie, pe lîngă faptul că se slujesc în limba poporului, sînt și pline de Sfânta Scriptură și totodată și de autentică ei interpretare. Așa se face că credinciosul ortodox care cercetează regulat slujbele Bisericii nu este străin de cunoașterea Sfintei Scripturi și nici de autentică ei interpretare.

Superioritatea cultului ortodox față de cel catolic este recunoscută și de unii dintre cei mai mari liturgiști apuseni de talie mondială, în cazul nostru de marele liturgist Solaville, care evidențiază prezența ne-nu-măratelor texte scripturistice în cultul bisericesc ortodox. Mai nou lucrurile au luat altă înfățișare, mai ales în urma Conciliului Vatican II, care a adus o oarecare modernizare a cultului prin traducerea lui în limba popoarelor respective și totodată și a textelor Sfintei Scripturi din cadrul cultului. Faptul este îmbucurător, deși venit cu o oarecare întârziere.

Reforma, neoprindu-se la calea de mijloc în obiecțiile ei contra Bisericii Romano-Catolice, a trecut în coalaltă extremă, făcînd din Biblie «un papă de hîrtie», după expresia unui teolog, prin acea «sola Scrip-

22. Pr. Ilie Moldovan, *Învățătura despre Duhul Sfînt*, în «M.A.», nr. 1—2, 1973, p. 78.

23. Pr. prof. N. Neaga, *Importanța Traditiei exegetice pentru cercetarea biblică maternă*, în «M.A.», nr. 5—6, 1977, p. 377.

23 a. Prof. Dr. Justin Moisescu, *Sfînta Scriptură și interpretarea ei*, în opera Sf. Ioan Hristostom, Rev. «Candela», 1939 — 41/1942, p. 188.

24. Sf. Ioan Hristostom, *Oeuvres complètes*, trad. de M. Jenin, vol. 7, p. 14 loc. Bar le Duc 1865.



tura». Aşa, printr-o exagerare dusă la extrem s-a lăsat interpretarea textului revelat al Sfintei Scripturi pe seama fiecărui credincios al confesiunii respective, neţinînd cont de sfatul Sfinţilor Părinţi, nici de al Bisericii. Ceea ce a urmat se cunoaşte din trista realitate a diferitelor interpretări greşite, a puzderiilor de secte ieşite din Reformă, după expresia des folosită, «cîte capete, atîtea păreri».

În ecumenismul de azi mulţi dintre teologii Reformei recunosc greşala acestei exagerări şi caută a-şi îndrepta atitudinea faţă de Sfînta Scriptură şi Sfînta Tradiţie. Astfel Prof. Schneemecher susţine că «în teologia evanghelică noi sîntem astăzi mai bine informaţi asupra Părinţilor Bisericii şi de aceea putem înţelege mai bine ce înseamnă tradiţia patristică decît au putut face acest lucru părinţii noştri luterani de acum 400 de ani»<sup>25</sup>.

Emil Brunner, un teolog evanghelic mai moderat, recunoaşte şi el că «Iisus Hristos nu este ținut în filele Scripturii. Descoperirea Sa constituie în Biserică şi prin ea mai curînd o realitate prezentă şi vie, credinţa se primeşte numai în comunitate, în Biserică. Fiind zidită pe temeliea profeţilor Biserica nu poate exista fără cuvîntul apostolic, însă nici el, nici Sfînta Scriptură nu pot exista fără Biserică. Fără Biserică nu există Biblie, deoarece noi datorăm Biblia numai Bisericii. Biserica este aceea care face Scriptura înţeleasă în toate secolele»<sup>26</sup>. Cît de aproape este această susţinere de concepţia ortodoxă şi cît de departe este ea de concepţia primilor reformatori faţă de Sfînta Scriptură.

Un alt teolog evanghelic K. E. Skydsgaard spune că: «Biserica Evanghelică îşi dă desigur seama că Noul Testament nu cuprinde tot ce avea şi trăia comunitatea primară şi că, din punct de vedere istoric, el este posterior Bisericii»<sup>27</sup>. Din cele susţinute mai sus reiese limpede că apropierea unor teologi protestanţi de scrierile Sfinţilor Părinţi i-a dus la apropierea concepţiei lor de Biserică Ortodoxă, faptul este explicabil.

În concluzie, în vremurile noastre ecumeniste, calea de mijloc pare a rămîne tot calea de aur a înţelegerilor dintre Biserici, privind Sfînta Scriptură şi atitudinile unor teologi faţă de Tradiţie şi Biserică. Iată ce zice Pr. prof. dr. D. Stăniloae, în această privinţă: «Ni se pare că spre această metodă începe să se orienteze şi astăzi creştinismul: spre o ermeneutică care să încadreze în formele de echilibru, conforme celor ale Bisericii nedivizate, conştiente de misterul multilateral al Revelaţiei lui Hristos. Această metodă poate îndemna partea protestantă să atenueze exclusivitatea formulelor *sola fide, sola Scriptura, solum sacramentum regale*, iar partea ortodoxă să vadă un raport mai suplu, mai intim între credinţă şi fapte, între preoţia sacramentală şi cea generală, între Cuvînt şi Taine, între Taine ca semne ale unor promisiuni şi ca mijlocitoare de har, între sfinţenie şi ispitirea continuă a omului de păcat. La aceasta poate duce o sesizare mai atentă de către ambele

25. Dlac, Asist. Ioan Caraza, *Sfînta Tradiţie la unii teologi evanghelici actuali*, din punct de vedere ortodox, în «Ortodoxia», nr. 2, 1980, p. 339.

26. Ibidem, p. 340.

27. Ibidem, p. 341.



## ORTODOXIA

părți a nuanțelor și gradațiilor realității spirituale. Prin aceasta s-ar îmbina și raționalismul de tradiție catolică și fideismul de tradiție protestantă, cu viața în Duhul Sfânt, singurul care deschide adâncurile și lărgirile necuprinse dumnezeiești, trăirii credincioase, care poate fi exprimată prin noțiuni raționale îmbinate în formule paradoxale»<sup>28</sup>.

Putem considera aceste mutații de concepții și datorită climatului ecumenic al vremurilor noastre, vremuri ale dialogului, «ale comunicării, nu ale excomunicării».

**Biserica.** Ea a luat ființă odată cu venirea în lume a Mântuitorului și cu Pogorîrea Duhului Sfânt, dar ca plan al lui Dumnezeu în potență, ea exista din veșnicie. În cărțile noastre de cult se vorbește și de «Biserica cea stearpă din păgîni».

Preocuparea despre concepția noțiunii de Biserică mai intens apare doar aproape de vremurile noastre. Cel care a adus o adevărată revoluție în această privință, a fost mireanul și sincerul trăitor al preceptelor creștine, Homiakov, prin cartea sa, sau mai bine zis prin paginile sale «Biserica una», pagini de o rară intensitate și autenticitate creștină.

Se adeverește și de data aceasta susținerea dreaptă, cît de strînsă este legată autentică cugetare, de autentică trăire. «De la mama sa, se spune despre Homiakov, a învățat să respecte viața întreagă, cu sfințenie, toate normele și toate riturile Bisericii Ortodoxe, ținînd, de exemplu, toate posturile, în orice situație s-ar fi găsit, chiar în călătorii fiind. Fără a fi bigot sau fanatic a trăit viața după convingerile lui și n-a condamnat pe nimeni că trăiește altfel»<sup>29</sup>.

Un teolog ortodox ține să-i facă o succintă prezentare, susținînd că «în teologie aportul lui Homiakov este considerabil; cu o erudiție uimitoare și cu o pătrundere excepțională, datorită mai ales rugăciunii și meditației, hrănite din belșug de dese citiri ale Bibliei și de Sf. Părinți»<sup>30</sup>, a pătruns adîncul de taină a învățăturilor creștine.

Datorită acestor îndeletniciri creștine el ajunge la convingerea că «cunoașterea creștină nu e o lucrare iscoditoare a rațiunii, ci a credinței harice și vii»<sup>31</sup>, fapt pentru care «fondul gîndurilor sale îl constituie o filosofie a vieții și a dragostei, convins fiind că nu există nepotriviri în opinii și sentimente pe care dragostea să nu le învingă. De aceea, cu toată critica lui adresată confesiunilor apusene, Homiakov poate fi considerat un sincer adept al concilierii și unității lumii creștine»<sup>32</sup>.

După scrierea sa *Biserica una*, răscolitoare în concepția autentică despre Biserică, în confesiunile apusene s-au scris nenumărate cărți în această direcție. Evenimentul a influențat chiar și Conciliul Vatican II, care de-abia acum pune serios în cercetare și studiu noțiunea de Biserică și, ca o urmare, tot pe această temă, s-au deschis și primele dialoguri ortodoxe-catolice.

28. Pr. prof. D. Stăniloae, *Știința Scripturii și Tradiția apostolică în Mărturisirea Bisericii*, în «Ortodoxia», nr. 2, 1980, p. 220.

29. Pr. prof. Isidor Todoran, A. S. Homiakov, p. 353, în «M.A.», nr. 5—6, 1960.

30. Prof. N. Chitescu, *Biserica una*, trad. din Homiakov, în «M.M.S.», nr. 9—10, 1960, p. 572.

31. *Ibidem*, p. 586.

32. Pr. Prof. Isidor Todoran, *op. cit.*, p. 366.



Începem și noi tot cu o mărturisire a lui Homiakov în privința noțiunii despre Biserică, în care el susține că «Bisericii i-a fost dată plinătatea adevărului și fără amestec de greșală, de aceea nu judeca Biserica, ci dă-i ascultare, ca să nu se ia de la tine înțelepciunea»<sup>33</sup> și continuă mai departe «Biserica este viața lui Dumnezeu în oameni»<sup>34</sup>. La baza acestor afirmații stau înseși cuvintele Sfântului Apostol Pavel: «Biserica stîlp și întărire a Adevărului» (I Tim. 3, 15) și «Biserica este trup tainic al lui Hristos» (Efes. 1, 23).

Viața pe care Biserica o împărtășește oamenilor prin Sfintele Taine este viața energiilor necreate ale Sfintei Treimi, fapt pentru care «Biserica este finalizarea acțiunii mîntuitoare începută prin întrupare. Biserica este actul cinci al acestei opere de mîntuire, dacă Întruparea, Răstignirea, Învierea și Înălțarea sînt primele patru acte»<sup>35</sup>.

Este îndeobște cunoscut faptul că în Ortodoxie nu se reduce totul la propovăduire, la cuvînt, ci și la viața ei harică. De aceea «Biserica nu este o școală de învățămînt teologic, cu scopul în el însuși, sau mărturisitor prin el însuși, ci lacul Vitezei pentru toți cei ce cred, lacul sfințitor și mîntuitor, cu care e activă continuu puterea lui Dumnezeu»<sup>36</sup>.

Ca instituție divin-umană, «Biserica istorică, concretă, bine determinată în timp și spațiu, reunește în ea pămîntul și cerul, oameni și îngeri, vii și morți, creat și necreat»<sup>37</sup>.

Ca instituție divin-umană, mereu alimentată de energiile divine, Biserica are asigurată de la Mîntuitorul biruința asupra tuturor vicisitudinilor vieții, prin aceea că «Porțile iadului nu o vor birui» (Matei 16, 18).

Vorbind despre această putere biruitoare a Bisericii, Sf. Ioan Gură de Aur întărește și el convingerea de mai sus prin cuvintele: «Nimic nu este mai puternic decît Biserica, o omule. Încetează războiul contra ei, ca să nu-ți risipești în zadar puterea ta. Nu introduce războiul în cer. Cînd te lupți cu un om sau vei învinge sau vei fi învins, dar cînd te lupți contra Bisericii, îți este cu neputință să învingi, căci Dumnezeu este mai puternic decît toți»<sup>38</sup>.

Această putere dată Bisericii se acordă în plinătatea ei fiecărei Biserici locale, deoarece «Plenitudinea Bisericii locale constă în aceea că, posedă în ea însăși tot ceea ce posedă fiecare Biserică și ce posedă toate la un loc, dar ea păstrează acest conținut plenar, numai în acord cu alte Biserici». (Pr. prof. dr. D. Stăniloae, *Biserica Universală*)<sup>39</sup>.

Legătura dintre Biserica locală și cea universală, în ceea ce privește Ortodoxia, «s-a afirmat deopotrivă realitatea Bisericii locale și

33. Prof. N. Chitescu, *op. cit.*, p. 586.

34. După P. Evdokimov, «Ortodoxia», Paris, 1965, p. 158.

35. Pr. prof. D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. II, București, 1978, p. 195.

36. Pr. prof. D. Stăniloae, *Sfîntul Duh în Revelație și Biserică*, în «Ortodoxia», nr. 2, 1974, p. 238.

37. V. Loski, *Essai sur la Théologie Mystique*, Paris, 1944, p. 244.

38. Matei Pîslaru, *Valoarea scrierilor patristice*, R. Vilcea, 1933, p. 39.

39. După Anca Manolache, *Perspectivile Bisericii locale în eclesiologia contemporană*, în «M.B.», nr. 4—6, 1974, p. 421.



a celei universale, considerînd că la baza comuniunii Bisericii locale stă în primul rînd mărturisirea aceleiași credințe comune care se comunică în comunitatea euharistică»<sup>40</sup>.

Pe lîngă plenitudinea Adevărului, viața dumnezeiască și puterea Bisericii locale și universale, Biserica nu este trăină nici de lume. În privința legăturii Bisericii cu lumea, o contribuție deosebită a adus-o Pr. prof. dr. D. Stăniloae, în studiile și cărțile publicate. Pr. profesor «pledează pentru o mare încredere în lume și umanitate, inclusiv pentru apropiere dintre Ortodoxie și o societate umanizată. Desigur Biserica nu trebuie să închidă ochii în fața realităților inumane ale lumii»<sup>41</sup>.

Mai mult, Pr. prof. Stăniloae nu ezită să afirme că «există un raport direct între spiritualitate și etica socială, între fecunditatea interioară și eficacitatea politică, între asceză și diaconie. Potrivit concepției teologice orice act cultural și științific creator, este un act sacramental, deoarece energia divină este aceea care sublimează efortul uman. Părintele Stăniloae a promovat o mare sensibilitate pentru viața socială și națională în rîndul credincioșilor din România. În general, s-ar putea spune că, datorită contribuției Pr. Profesor, teologia ortodoxă este acum pregătită pentru o dezbatere reală pentru un dialog cu societatea de azi»<sup>42</sup>.

De fapt nu poate exista o înstrăinare între Dumnezeu și lume deoarece lumea însăși este creatura lui Dumnezeu, lucrul mîinilor Sale, pe care nu numai că a creat-o, ci și a conservat-o prin acea providență divină (Ps. 103).

Înstrăinarea lumii de Dumnezeu o poate aduce doar păcatul, prin acea slăbire a comuniunii cu Făcătorul său, fapt pentru care și noțiunea «lume» are două înțelesuri, cel de «creatură a lui Dumnezeu» și cel de «lume» a păcatului, care reiese și din îndemnul «nu iubiți lumea», adică nu iubiți păcatul<sup>43</sup>.

După aceste cîteva trăsături caracteristice ale Bisericii în concepția ortodoxă, reamintim și cîteva diferențieri interconfesionale.

Începem tot cu Homiakov care a lansat binecunoscuta lozincă ca o concluzie, sinteză privind Biserica Ortodoxă și celelalte două, zicînd : «Trei voci se aud în Europa :

1. Supuneți-vă și credeți în decretelor mele, spunea vocea Romei ;
2. Fiți liberi și încercați să vă faceți o credință, zicea vocea protestantismului ;
3. Iar vocea Bisericii grăiește către copiii ei : «Să ne iubim unul pe altul, ca într-un gînd să mărturisim, pe Tatăl, pe Fiul și pe Duhul Sfînt»<sup>44</sup>.

40. Dlac. I. Brîa, Aspecte dogmatice ale unitii Bisericilor creștine, în «S.T.», nr. 1—2, 1968, p. 37.

41. Pr. prof. I. Brîa, Prezența lumii în teologia ortodoxă actuală, în «B.O.R.», nr. 9—10, 1981, p. 1009.

42. Ibidem, p. 1110.

43. Teologia dogmatică și simbolică, 1958, p. 294.

44. Pr. prof. Isidor Todoran, op. cit., p. 365.



Accentul deosebit pus pe instituțional în Biserica Romano-Catolică face ca, «Apusul să conceapă legătura dintre Duhul Sfânt și Biserica instituțională, în așa mod încât Biserica apare ca o instituție care posedă Duhul mai degrabă decît un trup care primește Duhul»<sup>45</sup>. Pe cînd în Ortodoxie «ontologia Bisericii este ontologia iubirii, a comuniunii și a libertății, de aceea eclesiologia nu trebuie înțeleasă ca închizînd Biserica în imanența ei istorică. Biserica nu se învîrte în jurul existenței sale terestre, ca să devină un templu cu porțile închise. Echilibrul eclesiologiei Ortodoxe provine anume datorită faptului că ea a reușit o sinteză între hristologie și pnevmatologie, între aspectul instituțional și cel harismatic»<sup>46</sup>.

Teologii catolici mai noi s-au apropiat mult de concepția Ortodoxă despre Biserică. Astfel, Rahner definește Biserica «sacramentul fundamental», «izvorul sacramentelor în sens strict»<sup>47</sup>, iar teologul J. Congar «este de acord cu opinia generală prezentă, anume că «Trupul mistic este alcătuit prin acțiune sacramentală»<sup>48</sup>. De la acceptul pus pe instituțional s-a ajuns la conceptul de «Biserică trup tainic».

Concepția despre Biserică la protestanți este diferențiată, punîndu-se mai mult accentul pe Biserica nevăzută a sfinților și aceasta ca o urmare a încercării de a forma o Biserică fără păcătoși, o Biserică ireală și chiar abiblică. Atît Sfînta Scriptură, cît și Biserica de totdeauna au acceptat prezența păcătoșilor în Biserică. Sînt atîtea exemple viu grăitoare în susținerea acestei realități, atît în Vechiul Testament, cît și în Noul Testament, unde deseori întîlnim neghina amestecată cu grîul și lăsată împreună pînă la sfîrșitul veacurilor.

Încercarea a eșuat tocmai datorită lipsei mijloacelor sfințitoare în Biserică, adică a Sfintei Taine și mai ales a Preoției speciale. Iată un îndemn la o meditație mai serioasă. Unde lipsește preoția, zice Pr. prof. Stăniloae, se fărâmîtează Eclesia. De ce? Pentru că prin succesiunea apostolică a Preoției Bisericii, izvorîată din Preoția lui Hristos, se păstrează și se transmite învățătura drepte credințe apostolice și totodată și succesiunea harului. Dacă fără Preoție se fărâmîtează Eclesia, e tot așa de adevărat — și realitatea actuală întărește susținerea — că, fără Preoție nu există Sfinte Taine și fără Sfintele Taine nu se ating culmile sublime ale sfințeniei. Care mădular al Bisericilor fără Preoție s-a ridicat pe treptele sfințeniei la înălțimea sfințeniei sfinților Bisericii celei una sfîntă, sobornicească și apostolică? Să medităm adînc la această susținere dovedită de realitatea faptică.

Mai nou, mulți dintre teologii ortodocși, cu climatul ecumenist al vremilor noastre, nu au mai pedalat cu atîta acrivie pe confesionalism, care în trecut a dus la atîtea dezavantaje bisericești și naționale, fără o contribuție în drumul ce duce spre unirea Bisericilor. Afirmații ca cele următoare sînt edificatoare. Astfel, Pr. prof. Belu susține că «Aproape nu există astăzi teolog ortodox — spune Pr. Stăniloae — care să con-

45. Dîac. I. Bria, *Aspecte dogmatice*, p. 48.

46. Pr. Conf. I. Bria, *Introducere în Eclesiologia Ortodoxă*, în «S.T.», nr. 7—10, 1971, p. 698.

47. Dîac. I. Bria, *Aspecte dogmatice*, p. 39.

48. *Ibidem*, p. 39.



teste celorlalte confesiuni orice legătură cu Hristos, deci o oarecare trăsătură a caracterului bisericesc. Nu se poate admite că razele Harului și ale iubirii creștine se frâng brusc la granițele Bisericii»<sup>49</sup>.

În Teologia dogmatică și Simbolică din 1958 se susține că «Biserica este calea orînduită de Domnul, spre mîntuire, iar erezia și schisma nu sînt laboratoare de aceeași putere ale mîntuirii rînduite de Dumnezeu... Dar de aici nu urmează ca toți cei din afara Bisericii se pierd fără deosebire. Desigur întrebarea cine din cei din afară se mîntuiește, nu poate fi decisă de oameni»<sup>50</sup>.

În manualul de Dogmatică vol. II (București, 1978) p. 267, Pr. prof. Stăniloae, pune întrebarea următoare: «Ce sînt celelalte confesiuni creștine care nu mărturisesc o astfel de unire intimă și lucrătoare a lui Hristos Cel integral în ele?» Și răspunde: «Socotim că ele sînt Biserici nedepline, unele mai aproape de deplinătate, altele mai depărtate. Într-un anumit fel, Biserica cuprinde toate confesiunile despărțite de ea, întrucît ele nu s-au putut despărți deplin de Tradiția prezentă în ea».

Un teolog catolic (Bruno Maggioni) «alături de un mare număr de teologi catolici ca J. Ratzinger, K. Rahner, B. Neunheuser și alții, dau un răspuns categoric ezitărilor teologiei catolice actuale cu privire la Biserica locală. Toți afirmă integritatea Trupului tainic al lui Hristos pe altarul Bisericii locale. Acolo unde este Euharistia este toată Biserica, adică poporul lui Dumnezeu reunit cu episcopul său... Formularea aceasta se apropie de doctrina tradițională a Ortodoxiei exprimată azi cu deosebită bogăție de cunoscuți teologi ortodocși, Schmemman, D. Stăniloae, J. Meyendorff, N. Nissiotis, a căror teologie despre Biserica locală se bazează pe afirmațiile acelorași Sfînți Părinți. Numai că teologia ortodoxă accentuează rolul special al Duhului Sfînt, actualizarea continuă a Bisericii lui Hristos pe fiecare altar, pe care se oficiază Sfînta Euharistie»<sup>51</sup>.

Mai recent în Dialogul ortodox-catolic din vara anului 1987 sînt recunoscute ostenele depuse de I.P.S. Mitropolit Antonie, conducătorul delegației Bisericii Ortodoxe Române, pentru ca lucrările dialogului să ducă la rezultate pozitive și la încheierea unui document. În cap. 14 a Documentului se spune: «În exprimarea liturgică a credinței Bisericilor noastre, mărturia Părinților și a Sinoadelor ecumenice celebrate în comun, nu încetează de a fi pentru poporul credincios, ghidul sigur în materie de credință»<sup>52</sup>. Mărturia este edificatoare și duce la urcarea încă a unei trepte în drumul spre unirea Bisericilor, adică la mărturisirea dreptei credințe a Bisericii celor 7 sinoade, mărturisire păstrată cu sfințenie în Biserica Ortodoxă a Răsăritului.

49. Pr. prof. I. Belu, *Eclesiologia ortodoxă și ecumenismul creștin ortodox*, 4, 1965, p. 510.

50. *Teologia Dogmatică și Simbolică*, p. 782.

51. Anca Manolache, *op. cit.*, p. 238.

52. *Dialogul dintre Biserica Ortodoxă și cea Romano-catolică*, în «Telegraful Român», 1—15, iulie, 1987, p. 4.



**Legătura dintre Tradiție, Scriptură și Biserică.** Un text biblic este revelator în redarea acestei legături. Este vorba de textul din Matei 16, 16, unde Mântuitorul întreabă pe Sfinții Apostoli ce cred despre Sine. Sf. Apostol Petru răspunde în numele tuturor: «*Tu ești Hristos, Fiul lui Dumnezeu Celui Viu*». Răspunsul poate fi considerat o mărturisire a Tradiției nestrăină de Revelația dumnezeiască. Că o Revelație reiese din replică, dată de către Mântuitorul: «*Nu trup și sînge ți-a descoperit ție aceasta, ci Tatăl Meu Cel din ceruri*». Pînă aici Tradiția și Revelația dumnezeiască. Tradiție, ce mai tîrziu transcrisă, a devenit Sfînta Scriptură după Matei. Transcrierea nu a fost nici ea lipsită de inspirația Duhului Sfînt. Deci Tradiție și Scriptură strîns legate prin Revelația dumnezeiască.

În versetul următor Mântuitorul vorbește, se pare, pentru prima dată de Biserică, instituție divin-umană, bazată pe Dumnezeirea Fiului lui Dumnezeu. «*Pe această piatră voi întemeia Biserica Mea*» (Matei 16, 18), adică pe piatra credinței în Dumnezeirea Fiului. Fiind o piatră fundamentată pe puterea dumnezeiască este de la sine înțeles că, nimic nu o va putea birui, nici chiar «portile iadului». Urmărind textul în versetele următoare întîlnim și învățătura despre puterea Duhului Sfînt dată Bisericii ca succesiune apostolică, adică «*puterea de a lega și dezlega păcatele*» (Matei 16, 19), una dintre cele mai binefăcătoare puteri sau mai bine zis una dintre cele mai mari minuni, minunea iertării. De ce cea mai mare minune? Pentru că păcatul, ca cel mai mare rău, a slăbit comuniunea între om și Dumnezeu. Iertarea păcatelor aduce restabilirea comuniunii, ca cel mai mare bine. Cu alte cuvinte Bisericii i s-a dat darul vindecării ranelor păcatelor, devenind astfel Viteza mîntuirii.

Puterea care face legătura dintre Tradiție, Scriptură și Biserică este puterea Revelației. Nici una dintre aceste trei realități nu este străină de Revelație. Deși sînt trei, sînt revelate de una și aceeași Revelație, fapt pentru care atît Tradiția, ca și Scriptura, trebuie înțelese ca o lucrare a Duhului în Biserică. Astfel: «Biserica păstrează Revelația, cum păstrează trupul sufletul în el, o păstrează ca factor de viață și de creștere, o păstrează ca să existe, o păstrează întrucît există. Și întrucît o păstrează și o propagă de-a lungul timpurilor ca forță de viață, Revelația îi devine Tradiție, iar Tradiția viața ei, o condiție prin care se menține vie și identică cu sine însăși»<sup>53</sup>.

Dacă Revelația devine Tradiție și Tradiția e viața Bisericii, «Sfînta Scriptură este aceea ce conține Tradiția în forma predată de Apostoli în Biserică, iar Tradiția conține Scriptura în forma în care a interpretat-o Biserica... încît atît Sfînta Scriptură, cît și Tradiția sînt necesare pentru credința Bisericii»<sup>54</sup>.

Prezența Tatălui din textul citat, care descoperă Revelația dumnezeiască a Fiului și prezența Duhului Sfînt, Care dă puteri dumnezeiești în succesiunea apostolică Bisericii, aduce prin Revelație prezența întregii Sfîntei Treimi și totodată prezența celor trei realități: Tradiție, Scrip-

53. Pr. prof. Dr. D. Stăniloae, *Caracterul permanent și mobil al Tradiției*, în «S.T.», nr. 3—4, 1973, p. 151.

54. Dîac. 9sist. Ion Brîja, *Scriptură și Tradiție. Considerații generale*, în «S.T.», nr. 5—6, 1970, p. 384—405.



ună, Biserica, strâns legate de Sfânta Treime. Și așa precum Persoanele Sfintei Treimi sînt nedespărțite în lucrările lor mîntuitoare, și Tradiția, Scriptura și Biserica sînt nedespărțite în ceea ce privește continuarea acestor lucrări în lume. Această strînsă legătură și nedespărțire a păzit Biserica Ortodoxă de inventarea unor dogme noi, ca în catolicism și de fărâmițare caracteristică unor denominațiuni creștine.

Aceasta nu înseamnă că «Tradiția este numai un factor de identitate și unitate a Bisericii în credința apostolică de la început, ci și un factor de continuitate și înnoire permanentă în Biserica, ...din care Biserica a scos și scoate mereu răspunsuri noi la problemele noi pe care le ridică viața și societatea umană în dezvoltarea ei»<sup>55</sup>. Datorită acestui fapt Biserica Ortodoxă nu a subestimat Tradiția supraevaluînd Scriptura, cum s-a întîmplat în protestantism. Dar nici Sfînta Scriptură nu a fost subestimată în Biserica, nici nu au fost substrași credincioșii de la citirea ei, ca în catolicism, datorită faptului că ea a fost citită și interpretată în cadrul cultului Bisericii, primind astfel o interpretare autentică, interpretare ce a păzit Biserica de fărâmițarea caracteristică unor denominațiuni creștine ca urmare a unei interpretări sui generis a fiecărui credincios.

În ceea ce privește Biserica, prin Revelația dumnezeiască s-a descoperit fundamentarea ei pe Sfînta Treime. Pe această fundamentare se bazează infailibilitatea ei, adică Biserica este infailibilă în întregimea ei și nu s-a ajuns la infailibilitatea unei persoane, fie chiar «ex cathedra», ca în catolicism și totodată pe acest fundament se bazează unitatea Bisericii și nu pe persoană cu jurisdicție asupra întregii Biserici, și nici ca în protestantism, unde lipsind Preoția specială și ca urmare, lipsind Sfintele Taine, lipsește și plinirea sfînțeniei în cel mai înalt grad. Or, datorită acestui fapt lipsește și o interpretare autentică a Sfintei Scripturi, prin acea subestimare a Sfintei Tradiții, ceea ce a dus la o concepție mai puțin clară despre Biserica.

Este bine cunoscut faptul că Biserica a fost aceea care nu numai că a interpretat autentic Scriptura, dar a și supravegheat și întocmit canonul Scripturii, neexcluzînd sau subestimînd unele cărți din Sfînta Scriptură, cum s-a întîmplat cu cărțile necanonice, atît în catolicism, cît și în protestantism.

Ca o concluzie, în încheiere, susținem că așa cum Tatăl, Fiul și Duhul Sfînt rămîn «Treimea cea de o ființă», așa și Tradiția, Scriptura și Biserica rămîn ca realități nedespărțite. Despre ele mărturisește Sfînta Treime și ele mărturisesc despre Sfînta Treime. Sfînta Treime mărturisește despre Tradiție, Tradiția mărturisește despre Sfînta Treime, Sfînta Treime mărturisește despre Sfînta Scriptură, iar Sfînta Scriptură dă mărturie despre Sfînta Treime. Sfînta Treime dă viață Bisericii, Biserica mărturisește puterea lucrătoare a Sfintei Treimi, devenind astfel continuatoarea lucrărilor mîntuitoare a Treimii.

Revenim la ceea ce am susținut la început că teologia ortodoxă este o teologie de echilibru, începînd de la lucrările mîntuitoare ale Sfintei Treimi și pînă la continuarea lor prin Biserica, spre mîntuirea și pacea lumii.

Pr. Lector I. MIHĂLȚAN

55. Pr. prof. dr. I. Ică, *Rolul și Importanța Mărturisirii de Credință în Teologia și viața Bisericii*, în «S.T.», nr. 1—2, 1980, p. 280.



## HRISTOLOGIA LUI SEVER AL ANTIOHIEI ȘI IMPORTANȚA EI ÎN CONTEXTUL DIALOGULUI CU NECALCEDONIENII

Analizînd din punct de vedere istoric și doctrinar evoluția Bisericii Răsăritene, constatăm că întreaga ei dezvoltare a fost dominată în secolele V, VI și VII de acerbe discuții și controverse hristologice. După condamnarea ereziilor antitrinitare din secolul al IV-lea — arianismul și macedonianismul —, de către sinoadele de la Niceea și Constantinopol, au apărut în centrul atenției discuțiile hristologice care căutau să clarifice problema raportului celor două firi, *divină și umană*, în persoana lui Hristos.

Sinodul al III-lea ecumenic de la Efes, din 431, a condamnat exagerările raționaliste ale școlii antiohiene, denaturate și mai mult de Nestorie, care a fost ales în 428 în scaunul patriarhal din Constantinopol. Pornind de la aceste premise raționaliste exagerate, Nestorie a mers atît de departe cu afirmațiile sale, încît a făcut din cele două firi din persoana lui Hristos, *două persoane*, micșorînd totodată atît de mult însemnătatea firii dumnezeiești a lui Hristos, încît socotea pe Sfînta Fecioară Maria numai o «Născătoare de om» — ἀνθρωποτόκος —, cel mult χριστοτόκος adică «Născătoare de Hristos», și nicidecum o Θεωτόκος adică o «Născătoare de Dumnezeu», cîm ne învață Sfînta Biserică pe baza Revelației dumnezeiești.

Condamnarea lui Nestorie, care prin formația sa intelectuală aparținea școlii antiohiene, a contribuit la triumful școlii teologice alexandriene<sup>1</sup>. Dar acest triumf a adus o mare primejdie pentru Biserică și anume *erezia monofizită*, susținută de arhimandritul Eutihie din Constantinopol, care da acum importanță numai firii dumnezeiești a lui Hristos, în detrimentul firii Sale umane, care era absorbită cu totul de firea divină, încît în Hristos rămînea o singură fire — μόνος φύσις —. Deci, prin urmare, dacă erezia nestoriană micșora rolul firii dumnezeiești în persoana lui Hristos, erezia monofizită, opusă nestorianismu-

1. Referîndu-se la situația celor două școli teologice, renumitul teolog ortodox John Meyendorff afirmă următoarele: «Pînă la Calcedon, școlile din Alexandria și Antiohia erau cele două centre ale gîndirii teologice. Totuși ca rezultat al disputelor hristologice din secolul al V-lea, nici una dintre aceste școli nu și-au păstrat caracteristicile lor independente. Autoritatea intelectuală a școlii din Antiohia nu a mai fost xandriei. În Alexandria, majoritatea a urmat fie pe conducătorii schismei anticalcedonice, cucerirea arabă, au pus capăt totuși, existenței centrelor independente de gîndire creștine din Siria, Palestina și Egipt. Constantinopolul, strălucitoarea capitală a creat nici o școală originală teologică pînă la sfîrșitul secolului al V-lea. În problemele intelectuale era în mare măsură dependent de Alexandria, și mai presus de toate, de Antiohia. Circumstanțele care au urmat după Sinoadele de la Efes și Calcedon, au plasat Constantinopolul în poziția de arbitru dintre Răsărit și Apus, determinîndu-l la elaborarea unei teologii de conciliere și sinteză. Acest tip de teologie a fost favorizat de către împărații care căutau o reconciliere între partidele calcedonienilor și anticalcedonienilor din imperiul lor; aceasta a fost prima sarcină, a teologiei specifice «bizantine». (Christ in eastern christian thought, cap. Christology in the fifth century, Washington — Cleveland, 1969, p. 3).



lui, micșora rolul firii omenești în Hristos. Se nega deci, consubstanțialitatea firii umane a lui Hristos cu umanitatea noastră, ceea ce puna în primejdie întreaga dogmă a răscumpărării omului și deschidea un câmp larg tuturor ipotezelor și ereziilor<sup>2</sup>.

Sinodul al IV-lea ecumenic de la Calcedon ne-a lăsat celebra definiție dogmatică despre persoana lui Iisus Hristos și a deschis o eră nouă în istoria gândirii creștine răsăritene. Această definiție<sup>3</sup> — veritabilă formulă de echilibru între concepțiile ce se aflau în luptă — a avut marele merit de a fixa cadrul definitiv al învățăturii despre raportul dintre Dumnezeu și umanitate în Iisus Hristos, după ce în prealabil, sinoadele de la Niceea și Constantinopol, lămuriseră problema raportului dintre Logosul întrupat și persoanele dumnezeiești ale Sfintei Treimi.

Scrisă pe baza «formulei de unire» din 433 și a mărturisirii lui Flavian (448), definiția calcedoniană a fost rezultatul unor serii de com-

2. Cf. Diaç. Lect. I. Pulpea, *Posibilitatea întoarcerii Bisericilor monofizite la Ortodoxie*, în «Ortodoxia», III, (1951), nr. 4, p. 587.

3. Proclamată cu mare solemnitate în prezența împăratului Marcian și a împărătesei Pulcheria, (Cf. J. Hefele — D. Leclercq, *Histoire des conciles*, t. II. Paris, 1908, p. 732 u.), a fost considerată de unii cercetători apuseni (Harnack), ca o biruință a hristologiei apusene asupra celei răsăritene, a lui Leon asupra lui Chiril. Această părere este greșită, deoarece terminologia latină a lui Leon nu putea să satisfacă Răsăritul.

«Greșala lui Harnack — susține Pr. Prof. D. Stăniloae —, e că nu cunoaște ca posibile decât două soluții ale problemei hristologice: cea monofizită și cea nestoriană și socotește că prima a fost proprie Răsăritului, a doua Apusului și Antiohiei. La Calcedon ar fi învins ultima. În realitate, la Calcedon a biruit o altă soluție, care era a majorității Bisericii, care era a lui Chiril și a Apusului și a antiohienilor, cu excepția aripei nestoriene. A învins ideea unității de persoană a lui Hristos, fără păgubirea celor două firi. Acesta e adevărul mister. Formulele lui Chiril, care atribuiau lui Dumnezeu Cuvîntul ca subiect unic atât acelor dumnezeiești cît și actele și patimile omenești și-au primit în definiția de la Calcedon o precizare prin afirmarea ca cele două feluri de acte implică prezența celor două naturi, formulă scumpă Antiohiei și Apusului, dar această definiție n-a slăbit deloc afirmarea că subiectul purtător al firilor cu unul și anume Dumnezeu Cuvîntul. Definiția de la Calcedon e precumpănitor chiriliană: formulele chirillene și-au asimilat formula celor două firi și nu invers». (Definiția dogmatică de la Calcedon, în «Ortodoxia», III (1951), nr. 2—3, p. 414).

În consecință, Sinodul de la Calcedon a tradus noțiunea de *persona* a Sf. Leon, prin *hypostasis* și a pus de asemenea capăt sensului ambiguu a formulei Sf. Chiril: *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγος σαρκωθεῖν*. Iată falsosul text al definiției calcedoniene:

«Urînd deci Sf. Părinți, cu toții într-un singur glas, mărturisim pe Domnul nostru Iisus Hristos ca Unul și Același Flu, Același desăvîrșit în Dumnezeu, Același desăvîrșit în umanitate, Dumnezeu adevărat și Om adevărat; Același din suflet rațional și trup; deosebit cu Tatăl după Dumnezeire și deosebit cu noi după omenitate, întru toate asemenea nouă afară de păcat; înainte de veci născut din Tatăl după Dumnezeire, Același în zilele de pe urmă, pentru noi și pentru a noastră mîntuire, născut din Fecioara Maria, Născătoarea de Dumnezeu, după omenitate, Unul și Același Hristos, Flu, Domn, Unul-născut, cunoscut în două firi, unite în mod neamestecat față din cauza unirii, ci păstrîndu-se mai degrabă proprietatea fiecărei firi și concurînd într-o persoană (*prosopon*) și într-un *ipostas* nu ca și cum Hristos ar fi în Cuvîntul, Domnul nostru Iisus Hristos; precum ne-au învățat de la început prorociilor» (*Conciliul Chalcedonensis, actio V-a*, în *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, Ed. Schwartz, t. II, 1, 2, Berlin, 1933, p. 126—130; J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. VII, Florența, 1762, col. 116; John Meyendorff, *op. cit.*, p. 13—14).



promisuri dificile între partidele în opoziție. Ceea ce este cu adevărat remarcabil, este că găsim în ea elementele unei soluționări pozitive a problemei hristologice.

Marea majoritate a Părinților erau în mod ferm chirilieni, și prima versiune a textului prezentat la sinod, prelua pur și simplu termenii din 433: «din două naturi» (ek dío phíseon), o formulă chiriliană pe care monofiziții erau pregătiți să o accepte deoarece le permitea să afirme «o singură natură după unire». Astfel, termenul *natură*, avea sensul său vechi de ființă concretă, sinonim cu *hypóstasis*, fapt care păstra în continuare intactă ambiguitatea întregii terminologii alexandrine. A fost nevoie de un ultimatum din partea legaților romani și o presiune puternică din partea reprezentanților imperiali pentru a-i constrânge pe Părinți să trimită textul înapoi la o comisie<sup>4</sup>.

Definitivarea și acceptarea unanimă a textului final nu poate fi totuși explicată doar prin presiunile externe. Ea nu a fost nici o simplă capitulare în fața Romei, așa cum au încercat să o înfățișeze monofiziții și nici o abandonare a teologiei chiriliene. Formulele latine incluse în definiție («fiecare natură păstrându-și propriul ei mod de a fi», sau «în două naturi»), și care nu erau contrare gândirii Sf. Chiril<sup>5</sup>, sînt echilibrate prin insistența remarcabilă asupra unității personale a lui Hristos. Expersia *tòn auton* (același), intenționat este repetată în text de opt ori, subliniindu-se unitatea subiectului, în toate lucrările lui Hristos, fie ele divine, fie umane, iar utilizarea termenului «Născătoare de Dumnezeu» (Θεοτόκος) implică comunicarea însușirilor.

Deși străină Sf. Chiril, dar general acceptată în Antiohia și în Apus, și folosită frecvent de membrii sinodului din 448 care l-au condamnat pe Eutihie, — expresia «în două naturi» — a introdus distincția fundamentală și eminent constructivă între *physis* și *hypostasis*, distincție care era absentă în limbajul hristologic timpuriu<sup>6</sup>. După Calcedon, distincția le-a oferit teologilor termenii adecvați pentru a desemna atât unitatea, cât și dualitatea prezentă în Hristos. În concluzie acestui scurt excurs analitic a definiției dogmatice de la Calcedon, putem spune că prin menținerea în hristologie a elementului de mister în mijlocul complicațiilor și a subtilităților frazeologice în care se adînciseră teologii, Sinodul a adăugat o nuanță de adevărată moderație și smerenie sobornicească. Unirea celor două naturi a fost definită la Calcedon prin patru adverbe negative — *neamestecat* și *neschimbat*, *neîmpărțit* și *netorii*, iar pe de altă parte excludeau orice pretenție de a explica pe deplin în termeni umani, misterul Întrupării.

În ciuda extraordinarului ei simț de echilibru și tradiție, definiția calcedoniană a fost respinsă de un număr de creștini răsăriteni, cauzînd în cadrul Bisericii Răsăritene o schismă care durează pînă în zilele

4. John Meyendorff, *op. cit.*, p. 14.

5. *Ibidem*, p. 15.

6. *Ibidem*.



noastre. Această opoziție era alimentată pe de o parte de conservatorismul ultrasensibil cu care egiptenii susțineau formulele care simbolizau triumful marelui lor arhiepiscop Chiril asupra lui Nestorie, iar pe de altă parte, de forțele politice și naționaliste descentralizatoare din regiunile orientale ale Imperiului — Alexandria și Antiohia — care doreau să se degaje de Constantinopol și să devină independente<sup>7</sup>.

La toate acestea s-a mai adăugat și problema legată de ordinea scaunelor patriarhale, care interesa pe fiecare din vechile patriarhate. Este îndeobște cunoscut faptul că în urma Sinodului al IV-lea ecumenic, Alexandria a pierdut locul doi în favoarea Constantinopolului, care prin canonul 28 al acestui sinod, trecea imediat după Roma. Așa că, atunci când s-au ivit disputele în legătură cu erezia lui Eutihie, unii din cei care erau nemulțumiți de cele ce am amintit, s-au rupt de Biserica Ortodoxă, nerecunoscând Sinodul de la Calcedon și s-au dat de partea monofiziților, cum a fost cazul patriarhului Dioscor al Alexandriei. Dintre corifeii Bisericii monofizite amintim în mod special pe patriarhii Timotei Elurul și Petru Mongul din Alexandria, pe Sever de Antiohia și pe Iulian de Hilicarnas, dar dintre toți Sever este socotit ca fiind cel mai reprezentativ, deoarece el a pus bazele teologice, și a fixat cadrele definitive ale doctrinei Bisericilor monofizite.

#### 1. Scurte considerații asupra vieții și activității lui Sever din Antiohia

Născut la Sozopolis, în Pisidia<sup>8</sup> — regiune situată în Asia Minor —, Sever a primit o instrucție aleasă, studiind înainte de a îmbrățișa creștinismul, literele și retorica la Alexandria și apoi la Beirut. Nu era încă botezat, și dacă e să-i dăm crezare lui Zaharia Retorul, care fusese tovarășul său de studii, el nu ar fi manifestat o simpatie profundă față de creștinism, în timpul petrecut la Alexandria<sup>9</sup>. În 482, Sever

7. O analiză amănunțită a contextului istoric, politic și social în care au apărut Bisericile monofizite, ne oferă Teodor M. Popescu, *Condițiile istorice ale formării Vechilor Biserici Orientale*, în «Ortodoxia», XVII (1965), nr. 1, p. 28—43, și Pr. Prof. Ioan I. Rămureanu, *Evenimentele istorice înainte și după Sinodul de la Calcedon*, în «Studii Teologice», XXII (1970), nr. 3—4, p. 179—211.

8. Despre viața lui Sever de Antiohia sîntem informați de trei biografii vechi. Unul dintre prietenii săi de tinerețe, Zaharia Retorul, a scris între 512—518, cu intenții apologetice, o biografie a lui Sever pînă în 512, adică pînă la ridicarea sa pe scaunul patriarhal din Antiohia. Originalul grec al acestei biografii s-a pierdut dar s-a păstrat o traducere siriacă: M. A. Kugener, *Vie de Sévère par Zacharie le Scholastique*, Textes syriaques, traduit en française, în *Patrologia Orientalis*, t. II, fasc. 1, Paris, 1903, p. 5—115; Idem, *Vie de Sévère, par Jean supérieur du monastère de Beith-Aphthona*, avec diversos textes syriaques, grecs et latins, în *Patrologia Orientalis*, t. II, fasc. 3, Paris, 1905, p. 205—264; Și în fine o biografie etiopiană mai puțin importantă, editată în limba engleză: E. J. Goodspeed and W. E. Crum, *The life of Severus Patriarch of Antioch*, by Athanasius (cf. Antioch), în *Patrologia Orientalis*, t. IV, fasc. 6, Paris, 1908, p. 575—718.

9. Cf. C. Bardy, *Sévère d'Antioch*, Art. în *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. 14, part. II, Paris, 1941, col. 1989. Cu privire la familia din care provine Sever, păreri cercetătorilor sînt împărțite: unii susțin că el provenea dintr-o familie păgînă (J. Tixeront, *Précis de Patrologie*, Paris, 1934, p. 377). Teologul monofizit V. C. Samuel, afirmă — fără să menționeze sursa —, că acesta provenea dintr-o familie creștină și că bunicul lui Sever a fost episcop, participînd la Sinodul III ecumenic de la Efes. (Cf. *Further studies in the Christology of Severus of Antioch*, în *Ekklesiastikos Pharos*, t. III—IV, Athena, 1976, p. 273.



s-a botezat la Tripoli, oraș al Feniciei maritime. Cu ocazia unei călătorii pe care o face la Ierusalim, unde cunoștea pe unii dintre discipolii episcopului Petru de Iberia, Sever intră în monahism, călugărindu-se într-o mănăstire la Maiouma, în apropiere de Gaza, unde învață și doctrina monofizită cea mai pură. Fire înzestrată și speculativă, Sever a fost remarcat de episcopul monofizit Epifanie de Magydos, care l-a hirotonit preot.

În această mănăstire Sever a avut o discuție acerbă cu un oarecare Nephalius, în trecut simpatizant monofizit, iar acum ortodox, precum și cu alți călugări, susținători dârji ai Sinodului de la Calcedon, care l-au alungat din mănăstire, din cauza tulburărilor pe care le-a provocat cu învățătura sa monofizită<sup>10</sup>. Intrigat, Sever pleacă la Constantinopol obținând de la împăratul Anastasie protecție pentru el și pentru susținătorii lui. La Constantinopol Sever a rămas timp de 3 ani (508—511), luptând cu toate mijloacele pentru cauza monofizită.

În timp ce Sever se afla la Constantinopol, Filoxeniu de Mabug uneltea împotriva ortodocșilor și a Patriarhului Flavian, pe care, cu concursul împăratului, l-au înlăturat din scaun și exilat la Petra în Arabia. Cu consimțământul împăratului, Sever se reîntoarce în Palestina în anul 512, fiind ales patriarh al Antiohiei în cadrul unui sinod, ținut la 6 noiembrie<sup>11</sup>, același an, sinod prezidat de Filoxeniu sau Xenaias. A fost hirotonit întru episcop de mitropoliții de Tars și Mabug (Hierapolis).

Sever a desfășurat o activitate literară bogată, lăsând o operă vastă și variată, cultivând toate genurile: cuvântări, omilii, comentarii asupra Sfintei Scripturi, imne și tratate polemice<sup>12</sup>.

La începutul păstoririi sale, Sever nu a întâmpinat greutăți, dar cu timpul, opoziția ortodocșilor s-a făcut tot mai simțită. Cât timp a trăit împăratul Anastasie, favorabil monofiziților, Sever de Antiohia și prietenii săi s-au bucurat de tot sprijinul oficial. Dar odată cu moartea lui Anastasie la 9 iulie 518, și urcarea în aceeași zi pe tronul imperial din Constantinopol a lui Justin, situația s-a schimbat radical, deoarece la cererea și presiunea poporului, împăratul a trebuit să ia o serie de măsuri împotriva monofiziților și episcopilor lor, concretizate în două edicte, prin care se interzicea ereticilor orice funcție publică, și erau excluși din armată<sup>13</sup>. Văzând situația nou creată, care-i era nefavorabilă, Sever s-a imbarcat la 29 septembrie 518, în portul Seleucia, fugind la Alexandria în Egipt<sup>14</sup>, iar în scaunul vacant de la Antiohia a fost ales un patriarh ortodox, în persoana lui Pavel, care a urmărit cu multă îndârjire pe monofiziți. Episcopii monofiziți din provinciile Cilicia Se-

10. L. Duchesne, *L'Eglise au VI-ème siècle*, Paris, 1925, p. 18.

11. Amănunte în legătură cu acest sinod la: J. Hefele — D. Leclercq, *op. cit.*, t. II, part. II, p. 1016 și u.

12. Vezi lista Bibliografică indicată de Dac. Lect. Ioan Pulpea, *op. cit.*, 613, n. 80.

13. P. de Labriolle, G. Bary, L. Brehier, G. de Planval, *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours*, publié sous la direction de Augustin Fliche et Victor Martin, t. 4, *De la mort de Théodose à l'élection de Grégoire le Grand*, Paris, 1937, p. 426—427.

14. J. Maspero, *Histoire des patriarches d'Alexandrie, depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu'à la réconciliation des Eglises jacobites (518—616)*, Paris, 1923, p. 70, n. 3.



cunda, Capadocia, Siria, Caria și Asia, au fost alungați<sup>15</sup>. Datorită măsurilor aspre pe care le-a luat, patriarhul ortodox Pavel a compromis inițiativa de readucere a monofiziților la Ortodoxie în Antiohia, motiv pentru care în 521 s-a retras din scaun, în locul lui fiind ales Eufraasiu, un călugăr din Palestina.

Din exilul său, însă, Sever continuă să întrețină legături prin scrisori cu foștii săi credincioși monofiziți din Antiohia și cu episcopii exilați. El a cutreierat liber Egiptul, din mînăstire în mînăstire, întărind pe oriunde trecea monofizitismul. A murit la 8 februarie 538, la Xoïs, astăzi Sakha — un canal derivat al Nilului —, fiind înmormîntat în mînăstirea Ennaton, din apropierea Alexandriei și e venerat de coptii din Egipt ca martir.<sup>16</sup>

## 2. Aportul Sfîntului Chiril al Alexandriei la limpezirea și fixarea hristologiei precalcedoniene. Raportul dintre hristologia Sfîntului Chiril al Alexandriei și cea a lui Sever al Antiohiei

a) Sfîntul Chiril ca «Doctor incomparabil al Întrupării Domnului», a exercitat o acțiune și o influență deosebită asupra creștinismului și teologiei vremii sale, punîndu-și amprenta sa indelebilă mai ales asupra controverselor provocate de nestorianism și monofizitism. Cunoșcînd bine problemele trinitare, el a adîncit și extins considerabil pe cele hristologice, în care a pus la contribuție achizițiile esențiale anterioare și a analizat printr-o incomparabilă teologhisire personală, întreaga tematică a unirii celor două firi în Mîntuitorul Iisus Hristos, cu atîtea argumente și cu o documentare așa de variată biblică, patristică și rațională, încît Sfîntul Chiril a ajuns și a rămas mentorul cel mai de seamă al teologiei creștine despre Întrupare. Deși sinoadele ecumenice de după Sfîntul Chiril n-au adoptat formulele sau terminologia lui personală — și aceasta din rațiuni de «iconomie» și echilibru —, în fond ele și-au însușit doctrina lui, așa cum putem să constatăm din hotărîrile lor.

Trebuie să precizăm încă de la început că dintre tipurile de hristologie ca : dinamică, statică, ontologică, homo-assumptus, Logos-sarx, cugetarea chiriliană se încadrează în cea din urmă<sup>17</sup>. Considerabila sa operă hristologică e luminată ca de un soare de puterea, dragostea și slava firii divine a Logosului.

În cadrul cugetării hristologice chirillene, întruparea reprezintă gradul sîmprem de comunicare a perfecțiunii divine *ad extra* și totodată cea mai mare teofanie, prin care Dumnezeu se arată trupest. Această învățătură este rezumată de Sfîntul Chiril astfel : «Spunem că Însuși Cuvîntul, Fiul Unul Născut în chip negrăit din esența lui Dumnezeu Tatăl, creatorul veacurilor, Acela prin care și în care toate există, lu-

15. M. A. Kugener, *Vie de Sévère, par Jean...*, în op. cit., t. II, fasc. III, p. 251—252.

16. Sever e trecut în calendarul copt cu trei sărbători : Ziua sosirii sale în Egipt (29 septembrie), Ziua morții (8 februarie) și mutarea osemintelor la Alexandria (16 decembrie). (Cf. *Synaxarium, das ist Heiligen Kalender der Koptischen Christen*, Edit. Wüstenfeld, Gotha, 1879; I. Maspero, op. cit., p. 86, Apud, Labriolle-Bardy-Brehier, Plinval, op. cit., p. 433, nr. 2.

17. B. Altaner, *Précis de Patrologie*, adapté par H. Chirat, Paris, 1961, p. 412.



mina cea adevărată, firea care însufleștește tot... în vremea din urmă prin bunăvoința Tatălui, a luat sămânța lui Avraam, după Scriptură, pentru mîntuirea neamului omenesc căzut în blestem și supus morții, din cauza păcatului și stricăciunii și a participat la sînge și trup, adică a devenit om; luînd trupul pe care l-a făcut al Său propriu, a fost născut tru-pește din Sfînta Născătoare de Dumnezeu Maria. Dar, deși a fost asemănător nouă și după iconomic, a îmbrăcat forma robului, el a rămas în Dumnezeirea și măreția pe care le avea prin fire, căci nu a încetat de a fi Dumnezeu, făcîndu-se trup, adică om, asemănător nouă»<sup>18</sup>.

Observăm că întruparea apare în gîndirea Sf. Chiril, ca și la alți Părinți ai Bisericii — dacă o designăm cu un termen special teologic — sub modul chenotic. Ea este privită, potrivit concepției pauline din epistola către Filipeni, ca o «deșertare» sau «golire» de mărirea cea veșnică a Celui Care binevoiește să devină ca noi, primind limitele proprii firii omenești. «Trebuia — spune Sf. Chiril — ca El să se adapteze limitelor firii omenești și în același timp să păstreze neatinsă sublimitatea demnității dumnezeiești care îi aparținea prin esență la fel ca și Tatălui»<sup>19</sup>. Chenoza e justificată prin precizarea continuă că ea nu prejudiciază mărirea Dumnezeirii, Cuvîntul rămînînd pururea în imutabilitatea Sa.

Desigur, este anevoie de pătruns această învățătură, motiv care-l face pe Sf. Chiril a recunoaște că «în Hristos se găsește acest straniu paradox: Stăpînia în chipul robului, mărirea dumnezeiască în micimea omenească..., iar micimea înălțată pe culmi. Căci Unul Născut a devenit om, nu pentru a rămîne pentru totdeauna în adîncul deșertării, ci pentru ca acceptîndu-l cu toate consecințele, să se facă recunoscut chiar în această situație ca Dumnezeu prin fire, cum și era, spre a cînsti în sine, firea omenească, dîndu-i partea vredniciilor sfinte și dumnezeiești»<sup>20</sup>.

Deși accentuează unitatea lui Hristos, afirmînd că El e unul și mereu același, totuși Sf. Chiril recunoaște deplinătatea dumnezeirii și umanității lui Iisus Hristos. Privind ansamblul hristologiei chiriliene, observăm că atît umanitatea deplină a Mîntuitorului cît și Dumnezeirea Sa, sînt expres afirmate. Următorul text confirmă această afirmație: «...după cum este desăvîrșit în Dumnezeirea Sa, tot așa este desăvîrșit și în umanitatea Sa, constituind un singur Hristos Domn și Fiul, nu numai prin alăturarea Dumnezeirii și trupului, ci printr-o legătură deasupra înțelegerii a două elemente complete»<sup>21</sup>.

18. Sf. Chiril, Cuvînt către împăratese (despre dreapta credință), cap. 3-4, în P.G., t. 76, col. 1205 AB, apud Arhim. Timotei Tr. Sevlciu, Doctrina hristologică a Sfîntului Chiril al Alexandriei în lumina tendințelor actuale de apropiere dintre Biserica Ortodoxă și Vechile Biserici Orientale (teză de doctorat), în «Mitropolia Banatului», an. XXII (1972), nr. 7-9, p. 340.

19. Idem, Ca unul e Hristos, în P.G., t. 75, col. 1301 C. Pentru această scriere am utilizat și traducerea lui G.M. de Durand, Cyrille d'Alexandrie — Deux dialogues christologiques, în «Sources Chrétiennes», 97, Paris, 1964, pe care o indicăm aici o dată pentru tot cursul lucrării.

20. Ibidem, col. 1320 CD.

21. Idem, Despre întruparea Unuia Născut, în P.G., t. 75, col. 1220 B; Scoție despre întruparea Cuvîntului lui Dumnezeu, Fiul Tatălui, în P.G., t. 75, col. 1413 C. Apud J. Tixeront, Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne, Le fin de l'age patristique (430-800), vol. III, Paris, 1927, p. 73.



Admițind și afirmind că cele două firi în unire rămân ceea ce sînt prin ele însele, Sf. Chiril nu le consideră totuși aparte<sup>22</sup> și le are mereu în vedere cînd le subsumează într-una. De altfel se pare că Sf. Chiril e totodată și primul alexandrin care vorbește despre cele două firi<sup>23</sup>.

Nu putem trece cu vederea faptul că unul din elementele proprii cugetării hristologice chiriliene este modul cum el concepe unirea celor două firi<sup>24</sup>. Ea este redată prin termeni ca: ἕνωσις, σύνωσις, συνόρμη, și alții, la care mai apoi s-a renunțat pentru a folosi expresii ca «unul și același», «unul din două firi», «unire adevărată», «unire după fire», «unire după esență»<sup>25</sup> etc. În modul cel mai satisfăcător ea este designată «unire ipostatică», ceea ce în limbajul chirilian înseamnă o unire adevărată, reală, naturală, supremă, nu exterioară de tip nestorian, Sf. Chiril știind că numai o astfel de unire exprimă adevărata întrupare. Ipostatismul este accentuat mai ales în Anatematismele a II-a și a III-a. «Dacă cineva nu mărturisește că, Cuvîntul cel din Dumnezeu Tatăl s-a unit cu trupul în chip ipostatic și că unul este Hristos, dimpreună cu trupul său, Același, adică Dumnezeu și om laolaltă, să fie anatema» (II) și «Dacă cineva în Hristos Care este unul, împarte ipostasce după unire, legîndu-le între ele numai cu legătura cea după merit, adică după autoritate și putere și nu cu găsirea laolaltă printr-o unire naturală, să fie anatema» (III)<sup>26</sup>.

Din aceste texte, ca și din altele similare reiese că Sf. Chiril învață unirea ipostatică în două firi în Hristos, adică unirea substanțială și reală. Aici se află punctul central al hristologiei chiriliene — Iisus Hristos formează în mod riguros o singură persoană cu Logosul cel netrupesc. Umanitatea lui Hristos este inefabilă legată de firea Cuvîntului. În Iisus Hristos deci nu e decît o singură fire a lui Dumnezeu-Cuvîntul, veșnică, dar care în timp a devenit întrupată (σαςαρκωμένον)<sup>27</sup>. Comparația deasă a unirii cu aceea dintre suflet și trup, îngăduie în învățătura Sfîntului Chiril, a i se atribui lui Iisus Hristos «o fire compusă», bineînțeles fără amestec<sup>28</sup>.

22. P. Galtier, *Saint Cyrille d'Alexandrie et Saint Leon le Grand à Chalcédonie*, în A. Grillmeyer și H. Bacht, *Des Konzil von Chalkedon*, vol. I, Würzburg, 1951, p. 367.

23. Cf. E. Weigl, *Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streits* (372--429), München, 1925, p. 141, apud., Pr. prof. Ioan G. Coman, *Momente și aspecte ale hristologiei precalcedoniene și calcedoniene*, în «*Orthodoxia*», an, XVII, (1965), nr. 1, p. 49, n. 22.

24. Vezi Pr. prof. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 50--51.

25. *Ibidem*; Amănunte și detalii prețioase în acest sens ne oferă Jean Karmiris, *La question de l'union des Eglise non-chalcédoniennes avec l'Eglise Orthodoxe sur la base de la formule cyrillienne de l'unique nature incarnée du Verbe de Dieu*, în *Cahiers d'études chrétiennes orientales IV* (Dialogue entre chrétiens chalcédoniens et non-chalcédoniens), Paris, 1966, p. 39.

26. Sf. Chiril, *Scrisoarea 17 către Nestorie*, în P.G., t. 77, col. 120 CD. Precum și Pr. dr. Olimp Căciulă, *Anatematismele Sf. Chiril al Alexandriei*, București, 1937, p. 67.

27. J. Tixeront, *op. cit.*, p. 68.

28. Sf. Chiril, *Scrisoarea 46 către Succensus*, în P.G., t. 77, col. 241 BC. Apud, J. Lebon, *La christologie du monophysisme syrien*, în A. Grillmeyer-H. Bacht, *op. cit.*, vol. I, p. 475.



† Un loc de cinste și o atenție deosebită în opera și hristologia Sf. Chiril, ocupă Sfânta Fecioara Maria, căreia i-a consacrat două lucrări speciale<sup>29</sup>, precum și o serie de texte mai mult sau mai puțin întinse, în majoritatea operelor sale hristologice. Știm că luptele hristologice din secolul al V-lea au izbucnit pînă la refuzul lui Nestorie și a lui Anastasie de a da Sfintei Fecioare titlul de Născătoare de Dumnezeu. Era, în aparență, o problemă de mică importanță. Dar Sf. Chiril a sesizat în vremea Sinodului de la Efes, pericolul eliminării sau contestării acestei învățături de bază a creștinismului. *Dacă Sfânta Fecioară nu e Născătoare de Dumnezeu, atunci Iisus Hristos Cel născut din ea nu e Dumnezeu*<sup>30</sup>. Cei ce susțin că Fecioara Maria e Născătoare de om sau de Hristos, admit implicit existența la doi domni. Contra lui Nestorie, Sf. Chiril susținea că relația dintre divin și uman în Hristos nu constă dintr-o simplă cooperare, sau chiar interpătrundere, ci dintr-o unire. Cuvîntul întrupat este unul și nu poate exista nici o duplicare a personalității Unului Mîntuitor Dumnezeu și Om. Mîntuirea constă chiar în faptul că, Cuvîntul a fost prezent în toate etapele vieții omenești a lui Iisus. Lui i-a dat naștere Fecioara Maria. A refuza să o numești Maică a Domnului, echivalează cu o respingere a misterului întrupării, deoarece în Hristos nu există alt subiect decît Cuvîntul Căruia i-ar fi putut da ea naștere. Nu există doi fii, ci doar două nașteri ale aceluiași Cuvînt, Care, prin natură rămîne în mod imuabil Dumnezeu, dar adaugă o natură umană întregă ființei Sale, pentru a restaura omenirea în starea ei primordială și pentru a o elibera din moarte și păcat<sup>31</sup>. Sfîntul Chiril se simte îndatorat să sublinieze — anticipînd în acest sens eventualele obiecții — că deși termenul *θεωτόκος* nu se găsește în simbolul niceo-constantinopolitan, totuși poate fi intuit în modul în care această mărturisire privește nașterea și întruparea Fiului lui Dumnezeu<sup>32</sup>.

Indiscutabil, din cele spuse pînă aici, putem concluziona că Sfîntul Chiril este cel mai mare teolog al vremii sale, egalînd și depășind în unele privințe pe marele său contemporan, Fericitul Augustin. Cu tot caracterul eclectic al hristologiei sale, Sfîntul Chiril a adus unele noutăți care merită semnalate: a introdus expresia «două firi» în hristologia alexandrină; accentuează taina unirii celor două elemente; sistematizează teoria comunicării idiomelor (însușirilor) și altele.

Prin claritatea și corectitudinea hristologiei sale, Sfîntul Chiril depășește și pe antiohieni și capadocieni — cînd afirmăm aceasta avem în vedere faptul că el avea avantajul unei profunde cugetări asupra problemelor trinitare și hristologice.

29. Este vorba de lucrările: *Dialog cu Nestorie că Sfînta Fecioară e Născătoare de Dumnezeu și nu Născătoare de Hristos*, în P.G., t. 76, col. 249—256 A. și *Contra celor care nu vor să mărturisească că Sfînta Fecioară e Născătoare de Dumnezeu*, în P.G., t. 76, col. 1568—292 A.

30. Pr. prof. Ioan G. Coman, op. cit., p. 62. Nu întimplător, în prima Anatematismă, Sf. Chiril afirmă: «Dacă cineva nu mărturisește că Emanuel este cu edvărat Dumnezeu și că pentru aceasta Sfînta Fecioară este Născătoare de Dumnezeu, căci ea a născut trupest pe Cuvîntul cel din Dumnezeu Tatăl, care s-a făcut trup, să fie anatemat» (Scrisoarea 17 către Nestorie, în P.G., t. 77, col. 120 BC).

31. Cf. John Meyendorff, op. cit., p. 7—8.

32. Sf. Chiril, *Scrisoarea 10 către clerul constantinopolitan*, în P.G., t. 77, col. 64 BC, apud arhim. Timotei Tr. Serviciu, op. cit., p. 357.



Sf. Chiril sfirșește și încununează șirul marilor Părinți greci<sup>33</sup>, numărându-se între dascălii cei mai profunzi, între slujitorii cei mai aleși și între conducătorii cei mai de prestigiu pe care i-a avut Biserica.

b) Am făcut această scurtă incursiune analitică în hristologia chiriliană deoarece teologii reprezentativi ai Bisericilor necalcedoniene — și deci Sever al Antiohiei implicit — au susținut cu tărie că ei au urmat în decursul vremii, crezul ortodox al Sfântului Chiril în domeniul hristologiei. Dar analizând comparativ hristologia Sfântului Chiril și a lui Sever, constatăm că Sever n-a luat de la acest mare Sfânt Părinte, decât unele idei și pasaje ce puteau fi tălmăcite în sens monofizit.

După cum bine știm, formula cea mai completă și clasică a unirii firilor în hristologia Sf. Chiril este «O singură fire întrupată a lui Dumnezeu — Logosul — *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη*<sup>34</sup>. Varianta *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένου*, cum se poate de altfel constata, e considerată de teologi ca neesențială pentru ansamblul dezbaterilor ce interesează<sup>35</sup>, participiul verbal, acordându-se sau cu «firea» sau cu «Cuvîntul».

Sfântul Chiril utilizează această formulă cu scopul de a lămuri modul unirii celor două firi, dar el n-a înțeles-o în sens monofizit, ci interpretarea ei (dată de însuși Sf. Chiril n.n.) e perfect ortodoxă. Că așa stau lucrurile, reiese dacă reflectăm asupra următorului text: «Cînd considerăm în gînd realitățile din care este făcut Hristos, spunem că e o unire din două firi; dar după unire ca și cînd de acum înainte a fost suprimată diviziunea în două, credem că una este firea Fiului, ca fiind a unuia singur, dar făcut om și întrupat»<sup>36</sup>. Observăm deci că la Sf. Chiril formula nu mai are înțelesul monofizit pe care i-l dădea Apolinarie, deoarece ea vizează nu o unire prin compoziție, ci o unire de simplitate, adică o unică fire a Cuvîntului, dar întrupată, înomenită.

Că așa stau lucrurile rezultă în mod elocvent din scrisorile către Succensus, scrisoarea către Acaciu de Militene și tratatul împotriva lui Nestorie, unde Sf. Chiril explică mai pe larg ceea ce înțelege prin afirmarea unei singure firi întrupate, răspunzînd la patru întrebări:

1) Prima întrebare prezintă o nedumerire: «Dacă Emanuel s-a format din două firi, iar după unire se înțelege o fire întrupată a lui Dumnezeu Cuvîntul, trebuie să zicem că a pătimit în firea Sa». Întărîndu-și afirmația cu texte biblice, Sf. Chiril arată că «doar trupul a suferit, Logosul fiind nepătîmîtor».

33. H.F. von Campenhausen, *Le Pères de l'Eglise — Les Pères Grecs*, vol. I, trad. franceză de O. Marbach, Paris, 1963, p. 182.

34. Principalele locuri din scrierile Sf. Chiril unde apare această formulă sînt: *Scrisoarea 17 către Nestorie*, P.G., t. 77, col. 116 C; *Contra blasfemiilor lui Nestorie*, P.G., t. 76, col. 93 D; *Apologie pentru cele douăsprezece capitole contra episcopilor orientali*, P.G., t. 76, col. 340 C și 349 B; *Scrisoarea 40 către Acaciu de Melitine*, P.G., t. 77, col. 102 D — 193 A B; *Scrisoarea 44 către Evloghie*, P.G., t. 77, col. 225 AD; *Scrisoarea 45 către Succensus*, P.G., t. 77, col. 232 D; *Scrisoarea 46 către Succensus*, P.G., t. 77, col. 240 AC; 241 BC; *Că Unul e Hristos*, P.G., t. 75, col. 1292 D. Toate acestea, reproduse după Aloys Grillmeyer, *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel vor Chalkedon*, în A. Grillmeyer-H. Bacht, op. cit., p. 170, în notă.

35. J. Lebon, op. cit., vol. I, p. 484—485.

36. Sf. Chiril, *Scrisoarea 40 către Acaciu de Melitine*, în P.G., t. 77, col. 192 D — 193 A, la Galtier, op. cit., vol. I, p. 369.



2) A doua întrebare aduce în discuție o altă nedumerire: «Dacă firea întrupată a Cuvîntului este una, trebuie să se spună că s-a săvîrșit o amestecare și o schimbare, micșorîndu-se firea omenească a rămas unul, nu fără trup sau afară de trup, ci avînd propriul trup unit cu el într-un chip nedespărțit». Acela care vorbește astfel nu vorbește nici de confuzie, nici de amestec, nici de nimic ce ar fi într-un fel oarecare asemănător acestora.

3) La a treia întrebare: «Dacă Hristos trebuie înțeles ca Dumnezeu desăvîrșit și om desăvîrșit, deoființă ca Tatăl după Dumnezeire și deoființă cu noi după umanitate, unde e desăvîrșirea ca om, dacă s-a subzistat firea omenească?». Sf. Chiril răspunde tot pe bază scripturistică că, de vreme ce vorbim despre fire întrupată, mărturisim că e și om și Dumnezeu.

4) Iar la ultima întrebare, referitoare la aceea că dacă Domnul a pățimit cu întreaga fire omenească, trup și suflet, atunci de ce n-au subzistat cele două firi după unire, Sf. Chiril răspunde că, cele două firi s-au unit, încît este un singur Fiu <sup>37</sup>.

În ce privește pe necalcedonieni, putem spune că ei au menționat formula, dar în sens monofizit, nepăstrînd întru totul înțelesul și precizările pe care Sf. Chiril le-a făcut în legătură cu aceasta în scrierile sale.

Tot așa — în sens monofizit — au reținut necalcedonienii părerea Sf. Chiril că cele două firi pot fi distincte în persoana lui Iisus Hristos doar cu mintea <sup>38</sup>. Dar această expresie nu tăgăduiește existența celor două firi, ci afirmă că în întrupare, cele două elemente pot fi distinse numai cu mintea, care le concepe lucrînd unul cu altul în unire, negrăit și neamestecat; dar nu le deosebește ci le admite. Această aserțiune despre distingerea firilor doar mintal, poate fi susceptibilă și de o interpretare monofizită, dar ea se lămurește în sens deplin ortodox în ansamblul învățaturii chiriliene. «Aceia care vreau cu orice preț să admită două firi — spune Sf. Chiril în Scrisoarea 46 către Succensus —, nu-și dau seama că ceea ce se distinge într-alt fel decît numai prin gîndire, constituie în mod necesar două ființe ce se îndepărtează una de alta» <sup>39</sup>. Iar un alt text din aceeași scrisoare subliniază realitatea celor două firi, precum și că persoana lui Iisus e unitară și că numai mintea ar putea sesiza deosebirea firilor nesuprimată prin unire. Este vorba, de cunoscuta comparație cu sufletul și trupul omenesc, pe care tot numai mintea le poate deosebi în unitatea umană <sup>40</sup>.

Însăși expresia «o singură fire întrupată a lui Dumnezeu Cuvîntul», conținea la Sf. Chiril două firi, pentru că cuvîntul «fire» era totdeauna însoțit de cuvîntul «întrupat», arătînd prin aceasta că atît elementul divin cît și cel uman sînt prezente în Hristos.

37. *Idem*, Scrisoarea 46 către Succensus, în P.G., t. 77, col. 240 B — 245 D, la J. Karmlis, *op. cit.*, p. 32, precum și Prof. N. Chișescu, *Formula o singură fire întrupată a Logosului lui Dumnezeu*, în «Ortodoxia», XVII (1965), nr. 3, p. 300.

38. *Idem*, Că unul e Hristos, P.G., t. 75, col. 1292 B «θεωρία μόνη ἀλητὴν ποιεῖται τὴν διζωνίαν» apud Pr. prof. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 57.

39. P.G., t. 77, col. 245 A, la P. Galtier, *op. cit.*, p. 371.

40. *Ibidem*.



## ORTODOXIA

Sever însă, deși recunoaște și el existența firii omenești în Hristos, pe care o numește «esență» ținând totuși, această fire în așa mare umbră, încît aproape își dă impresia că o neagă total. El subliniază aproape totdeauna existența celor două firi<sup>41</sup>, dar numai în actul unirii, trecînd cu vederea că acest act se prelungește continuu. Dacă acest act al unirii nu s-ar prelungi, ce rost ar mai avea unirea Cuvîntului cu umanitatea Sa, care înainte de a se uni cuvîntul cu ea, nu exista prin sine?

Sf. Chiril și Sever împărtășesc ideea comună că umanitatea pe care și-a luat-o Logosul, nu exista mai înainte de fire, nici ca ipostază, nici ca persoană, așa cum exista Logosul divin<sup>42</sup>. Iar prin actul unirii ipostatice s-a creat o ipostază neexistentă înainte, în sensul că ipostaza divină preexistentă și-a însușit umanitatea<sup>43</sup>. Toate acestea duc la concluzia că după unirea Cuvîntului cu umanitatea, rămîne un singur ipostas, Logosul întrupat în care cele două firi sînt în mod absolut prezente.

În ce privește pe Sever de Antiohia, putem spune că el a urmat învățăturile Sf. Chiril, cu precizarea că, el a ținut la terminologia hristologică alexandrină, mai mult decît dascălul său și a înțeles-o uneori în alt mod decît acesta, aducînd prejudicii fondului doctrinar ortodox. Numai așa se poate explica faptul că deși Sinodul de la Calcedon are la baza hotărîrilor sale concluziile gîndirii hristologice a Sf. Chiril, totuși, nu este acceptat de către Sever de Antiohia, care învinuia definiția dogmatică calcedoniană pentru abandonarea terminologiei chiriliene<sup>44</sup>. (Este vorba de cunoscuta formulă «O singură fire întrupată a lui Dumnezeu Cuvîntul», pe care Sinodul nu și-a însușit-o, tocmai pentru că ea provocase mari discuții în Biserică și aparținea ereticului Apolinarie).

Totuși, Calcedonul a utilizat pentru a desemna umanitatea lui Hristos, termenul *hypostasis* — utilizat și preferat de Chiril față de oricare altul —, dar sensul dat de mulți calcedonieni acestui termen, considerîndu-l un simplu sinonim a lui *prosopon*, i-a împiedicat pe monofiziți să fie convinși că de fapt Calcedonul îi rămăsese fidel lui Chiril.

Am arătat la locul cuvenit, cînd ne-am referit la formula «o singură fire întrupată a lui Dumnezeu Cuvîntul», că însuși Sf. Chiril a înțeles-o în sens diofizit, accentuînd prin ea atît divinitatea, cît și umanitatea. Dar severienii l-au acuzat din acest motiv de nestatornicie<sup>45</sup>. De

41. Amănunte ne oferă Prof. N. A. Zabolotsky, *The christology of Severus of Antiochia*, în *Ekklesiastikos Pharos*, t. III—IV, Athena, 1976, p. 357—386.

42. J. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, VII-, ed. III-a, Paris, 1928, p. 68.

43. *Ibidem*.

44. Cf. John Meyendorff, *op. cit.*, p. 29.

45. Iată ce spunea despre Sf. Chiril, patriarhul Timotei, marele admirator al lui Sever de Antiohia: «(Chiril) explicînd în multe chipuri învățătura înțeleasă a Ortodoxiei și arătîndu-se nestatornic e acuzat că învață lucruri contradictorii. După ce a susținut că trebuie să spunem o singură fire întrupată a lui Dumnezeu Cuvîntul, acum își desființează propria dogmă și o prîns vorbind de două firi în Hristos... Contravenind propriilor sale cuvinte, Chiril a semănat în Biserică o luptă tiranică și neîmpăcată ca și cum ar fi dat foc cu o flacără violentă, a aprins învățătura credinței curate. Numai că de Dumnezeu — pomenitul patriarh Sever a tămăduit prin sfintele sale scrieri nestatornicia lui Chiril, așa cum un flu iubitor de părintele său, acoperă cu propria haină dezonoarea acestui părinte» (Timotei III, *Fragmente dogmatice*, 5, în P.G., t. 86, col. 276 BC, la Pr. prof. Ioan Coman, *op. cit.*, p. 65).



aici se poate vedea clar că Sever și ceilalți teologi necalcedonieni n-au urmat pe Sf. Chiril decât în punctele care le-au convenit.

Înainte de a trece la prezentarea și analizarea hristologiei propriu-zise a lui Sever, este absolut necesar să lămurim și să vedem care este sensul termenilor cu care se operează în hristologie la Sf. Chiril, la Sever și la Sinodul de la Calcedon. În legătură cu limbajul întrebuintat, se poate spune că pentru Sf. Chiril termenii φύσις și ὑπόστασις aveau aceeași semnificație, adică de individ concret, persoană aparte<sup>46</sup>. Subzistau însă și unele nuanțe diferențiate dintre care sesizăm următoarele: 1) «φύσις» nu are totdeauna sensul de «ὑπόστασις» ci câteodată cel de «οὐσία» esență specifică; 2) «φύσις» și «ὑπόστασις» au adesea o semnificație distinctă de «πρόσωπον»; variantele se aplică firii umane a lui Hristos<sup>47</sup>.

Antiohienii considerau însă că termenii de «φύσις și ὑπόστασις» au înțelesul de esență concretă, cu proprietățile ei și nu de «persoană», care desemna la ei individul complet. Sever de Antiohia la rîndul lui n-a depășit concepțiile Sf. Chiril și a continuat să socotească că termenii φύσις, ὑπόστασις și πρόσωπον sînt sinonimi, iar în concepția lui au sensul de fire, individ concret, subiect sau persoană. Cînd Sinodul de la Calcedon a aprobat formula «în două firi» și i-a dat acesteia o interpretare antiohiană, a făcut pe alexandrini să creadă că Sinodul a recunoscut în Hristos două persoane<sup>48</sup>. Această concluzie provenea din faptul că antiohienii socoteau cuvîntul «fire» echivalent cu esență concretă. Termenii aceștia au fost lămuși însă mai tîrziu de Leonțiu de Bizanț, care cu ajutorul filozofiei aristotelice, a încercat să explice formula de la Calcedon.

Leonțiu de Bizanț, studiind de aproape unirea celor două firi, a rezolvat în chip magistral modul unirii lor prin teoria enipostazei. În ce privește raportul dintre ipostază și enipostază, Leonțiu afirma că acestea nu sînt identice, așa cum altceva este esența și altceva ceea ce este în esență<sup>49</sup>. Umanitatea lui Hristos nu este deci întru nimic prejudiciată, ea nefiind enipostatică, deoarece există, dar nici ipostatică, pentru că nu există prin sine, ci enipostatică, pentru că este în Cuvîntul Căruia îi aparține<sup>50</sup>.

La Leonțiu de Bizanț, cuvîntul «fire» corespunde cu specia sau ființa. Ea este esența compusă a speciei. Ipostasul este identic cu individul. Raportul dintre fire și ipostas, este explicat de Leonțiu în felul următor: «Firea conține ideea de existență, pe cînd ipostasul conține și pe aceea de existență în sine. Firea arată specia, ipostasul indică individul. Cea dintîi desemnează caracterul, cea de a doua separă particularul de comun; într-un cuvînt, cele consubstanțiale se zic în chip

46. Sf. Chiril, *Scrisoarea 17* (către Nestorle, despre excomunicare), în P.G., t. 77, col. 116 A; F. Cayré, *Précis de Patrologie*, tom. II, ed. 2, Paris-Tournai-Roma, 1933, p. 33-34.

47. Pentru edificarea mai pe larg asupra noțiunilor de esență, fire, ipostas și persoană, a se vedea F. Cayré, *op. cit.*, t. II, p. 10-14.

48. Pr. prof. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 49.

49. Leonțiu de Bizanț, *Contra nestorienilor și eutihionilor*, I, P.G., t. 86, col. 1277 D. 1280 A. la John Meyendorff, *op. cit.*, p. 46-47.

50. *Ibidem*, col. 1317 D, 1320 A, la J. Tixeront, *op. cit.*, vol. III, p. 155, 157.



propriu că sînt de o singură fire, și rațiunea existenței lor este comună. Definiția ipostasei : sau cele identice după fire, dar deosebite după număr, sau cele alcătuite din firi diferite, dar care au simultan între ele comuniunea existenței. Iar comuniunea existenței cu zic că o au nu în sensul completării reciproce de existență, cum se poate vedea la esențe și la predicatele lor esențiale, care se numesc calități, ci ca și cum firea și esența fiecăruia nu ar fi considerate în sine, ci cu aceea cu care este compusă și combinată»<sup>51</sup>. În felul acesta, prin contribuția lui Leonțiu, în conformitate cu gândirea Sfîntului Chiril, dualitatea calcedoniană a firilor nu suprimă unitatea subiectului în Hristos.

Sever al Antiohiei, n-a vrut — sau n-a putut — să înțeleagă că Sinodul de la Calcedon, deși folosește o altă terminologie, exprimă în ea același fond dogmatic susținut de Sfîntul Chiril. El este adeptul formulei «din două firi», accentuînd prin aceasta momentul unirii celor două firi, în timp ce formula calcedoniană accentua că acest moment continuă să existe fără întrerupere, neîncetat, în persoana lui Hristos<sup>52</sup>, deoarece firile nu s-au amestecat și nu s-au schimbat.

Din comentariul pe care Sever îl face formulei de la Calcedon, reiese clar că el credea că sinodul a reînviat nestorianismul, de aceea zicea : «Dacă în realitate e un singur ipostas, trebuie să fie numai o singură fire întrupată a lui Dumnezeu Cuvîntul, iar dacă sînt două firi, este necesar să fie și două ipostase și două persoane, iar Treimea va deveni tetradă»<sup>53</sup>. Observăm că Sever nu a luat în considerare faptul că la Calcedon s-a hotărît existența celor două firi unite ipostatic, real sau fizic, într-o singură persoană.

Unirea reală a firilor, în comparație cu simpla legătură morală dintre ele, pe care o susținea Nestorie, are avantajul că ea nu poate fi interpretată ca admitînd două persoane. Cu toate acestea, Sever afirmă în alt loc că : «Dacă Hristos va fi cunoscut în două firi după unire, unirea se desface, fiind împărțită în doi, iar taina va fi fărîmițată»<sup>54</sup>, uitînd din nou că sinodul IV acceptase teoria enipostatică a Sf. Chiril, prin care firea omenească se manifestă prin ipostasul divin.

### 3. Hristologia lui Sever al Antiohiei — principalele aspecte ale ei

În timpul celei de a doua jumătăți a sec. al V-lea și a primei jumătăți a sec. al VI-lea, au dominat net scena disputelor hristologice, marii teologi monofiziți : Timotei Elur, Filoxen de Mabug și mai ales Sever al Antiohiei, partida calcedoniană neavînd practic nici un teolog remarcabil care să li se opună<sup>55</sup>.

51. *Ibidem*, col. 1280 AB, la Pr. prof. Ioan G. Coman, *Literatura patristică în legătură cu problemele hristologice de la sinodul de la Calcedon*, curs dactilografiat, p. 81.

52. Drd. Sava Marin, *Hristologia lui Sever de Antiohia și importanța ei pentru dialogul cu Biserica Vechi-Orientală*, în «Glasul Bisericii», XXVI (1968), nr. 7—8, p. 848.

53. Sévère d'Antioch, *Les homélies cathédrales*, trad. syr. de Jacques d'Edesse, et de traduction franc. R. Duval-M. Brière, în *Patrologia Orientalis*, t. VIII, fasc. II, Paris, 1912, p. 225.

54. P.G., t. 86, col. 932 AB, Apud, Pr. prof. Ioan G. Coman, *Literatura patristică...*, p. 79.

55. Cf. John Meyendorff, *op. cit.*, p. 24.



În general, monofizitismul se grupează în două clase principale: monofizitismul strict și monofizitismul moderat.

a) Monofizitismul strict este cel care în expresia «unitatea firii în Hristos», ia termenul de fire ad litteram, socotind adică existența unei singure firi în persoana Mântuitorului.

b) Monofizitismul moderat este cel al părții celei mai influente, și pretinde că reia învățătura Sf. Chiril precum și formulele sale. «De fapt se poate spune — așa cum subliniază V. C. Samuel — că Biserica Ortodoxă a Răsăritului, care a renunțat la Sinodul de la Calcedon, a exclus de la început ereziile pe care Sinodul le-a condamnat»<sup>56</sup>.

Dintre teologii monofiziți, Sever al Antiohiei († 538) este cel mai reprezentativ. Potrivit opiniei unuia dintre cei mai mari specialiști în materie — Joseph Lebon —, «nu se întrezărește nici o necesitate de a împinge examinarea hristologiei monofizite dincolo de activitatea doctrinară a lui Sever de Antiohia. Cu el și contemporanii săi, doctrina monofizită este la fel de clar atestată și dogmatica sa la fel de bine elaborată încât să poată fi opusă totdeauna celei difizite»<sup>57</sup>.

Punctul de plecare al hristologiei monofizite în general era contemplarea identității dintre Cuvîntul preexistent și Cuvîntul întrupat<sup>58</sup>, această identitate era o necesitate soteriologică, afirmată de Crezul de la Niceea și de Chiril împotriva lui Nestorie.

Vom căuta în continuare să observăm și să subliniem totodată principalele caracteristici ale hristologiei severiene, precum și modul în care în doctrina lui hristologică e atestată adevărata Dumnezeire și umanitate a Mântuitorului, unirea ipostatică și consecințele ei.

a. **Adevărata Dumnezeire și umanitate a lui Iisus Hristos.** În hristologia sa Sever pornește de la Logos, fiindcă El constituie subiectul unirii ipostatice în Hristos, Căruia îi recunoaște atît divinitatea cît și omenitatea. În această privință, Sever de Antiohia spune: «Fiind în chipul, adică în esența lui Dumnezeu și egal cu Tatăl și rămînînd ne-schimbât în ceea ce era, a luat trup din femeie»<sup>59</sup>. Într-altă parte declară că Logosul «n-a încetat de a fi Dumnezeu, deși a luat ceea ce nu era și după cum a rămas ceea ce era, astfel a și devenit cu adevărat om»<sup>60</sup>. Pentru Sever deci, ca și pentru Sf. Chiril, Întruparea nu este schimbât, iar principalul mobil al întrupării rămîne mîntuirea credincioșilor<sup>61</sup>.

56. Rev. prof. V. C. Samuel, *One Incarnate Nature of God the Word*, in *Unofficial consultation between theologians of Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches — Minutes and Papers of the Consultation held at the University of Aarhus, Denmark (11—15 august 1964)*, p. 44.

57. J. Lebon, *op. cit.*, p. 425.

58. Cu privire la teologia monofizită, alături de lucrarea lui J. Lebon citată, vezi de asemenea și H. V. Sellers, *The Council of Chalcedon*, Londra, 1953, p. 250—273.

59. Sever Antioch, *Philaethes*, ed. A. Sanda, Beryti, 1928, p. 11, la J. Lebon, *op. cit.*, p. 441.

60. Severus of Antioch, *Letter LXV*, to Eupraxius, a *Collection of Letters*, ed. E. W. Brooks, in *Patrologia Orientalis*, t. 14, fasc. 1, Paris, 1919, p. 188—189.

61. Severus Antioch, *Philaethes*, ed. Sanda, p. 10—11, la J. Lebon, *op. cit.*, p. 433.



Am putut observa că atunci când se afirmă divinitatea Mîntuitorului se vorbește implicit și de umanitatea Sa adevărată. De exemplu Sever spune: «Cel născut din Tatăl înainte de veci, s-a pogorît din ceruri... s-a făcut trup de aceeași esență cu al nostru, însuflețit de suflet rațional. El n-a schimbat firea Sa dumnezeiască, ci s-a făcut om în întregime și cu adevărat, fără a se fi schimbat el însuși în suflet sau în trup și fără a fi amestecat sufletul sau trupul cu esența divinității. Căci este imposibil ca natura necreată și neschimbătoare să se schimbe într-o creatură sau ca ceva creat să se schimbe sau să treacă în esență necreată. El a rămas ceea ce era și și-a unit Sîși ipostatic un trup care posedă suflet rațional, în așa fel că, din două naturi, din Dumnezeirea necreată și umanitatea creată, s-a arătat un singur Hristos, un singur Domn, o singură persoană, un ipostas, o singură fire întrupată a Cuvîntului»<sup>62</sup>.

Observăm că Sever susține faptul că Logosul întrupat nu este un subiect nou, ci doar o stare nouă, Iisus Hristos menținîndu-și prin întruparea Sa identitatea cu Logosul divin. Textele invocate în favoarea integrității firilor lasă să se întrevadă constant că despre firea omenească se vorbește doar în contextul celei dumnezeiești și chiar când nu primește apelativul de fire este înțeleasă ca atare. Însăși oscilația terminologică a lui Sever e concludentă, el reducînd cele două firi — după cum am putut vedea din textul citat, la cea una — Întrupată, expresie împrumutată de la Sf. Chiril.

**b. Unitatea firilor în Iisus Hristos.** Afirmînd o singură natură în Iisus Hristos, Sever declară totuși că divinitatea și umanitatea rămîn în întregime neschimbate în El. Hristos nu e divizat «ci din divinitate și umanitate, care rămîn în întregime în noțiunea lor specială. El este o singură persoană, un singur ipostas și o singură natură»<sup>63</sup>.

Deși, se recunoaște în Hristos «o singură fire întrupată a lui Dumnezeu-Cuvîntul», se menționează totuși, că cele două elemente ale acestei persoane sînt păstrate neschimbate. «Acela care din veșnicie era de o ființă cu Cel ce L-a născut, El Însuși este Cel ce a coborît de bună voie și a devenit consubstanțial mamei Sale. În felul acesta El s-a făcut om fiind Dumnezeu; El s-a făcut ceea ce nu era, ceea ce era rămînînd fără schimbare; pentru că El nu a pierdut calitatea reală a naturii Sale, ci fiind în tot ceea ce aparține ființei Sale, Dumnezeu adevărat, desăvîrșit, El a coborît și a luat trup adevărat din trupul Fecioarei și n-a suferit schimbare din ceea ce era, devenind om»<sup>64</sup>. După cum vedem, unirea Logosului cu umanitatea se face fără schimbare, și fără amestecare. Trupul lui Hristos este un trup real, desăvîrșit cu suflet rațional.

Problema unirii celor două firi îi creează lui Sever mari dificultăți. De aceea el nu are întotdeauna o atitudine constantă, fapt care-i aduce critica unanimă a contemporanilor săi. Umanitatea și divinitatea ca elemente constitutive ale Persoanei lui Hristos, sînt numite de Sever nu «firi», ci «esențe»: «Hristos însuși — spune Sever —, e fiu și din

62. Sévère d'Antioche, *Les homelles cathedrales* (LVIII), la J. Lebon, op. cit., p. 216—218.

63. *Ibidem*, p. 229.

64. J. Lebon, *Le monophysisme Sévérien*, p. 206—207, apud Diac. drd. Sava Marin, op. cit., p. 849.



aceeași esență cu Cel ce L-a născut și din iubire a devenit fără schimbare de aceeași esență cu noi»<sup>65</sup>. De aici rezultă că divinitatea și umanitatea, chiar dacă sînt numite de el «esențe» nu s-au amestecat și nu s-au contopit între ele. Cele două esențe continuă să existe neîncetat în persoana lui Hristos.

Unitatea firilor este clar accentuată de Sever, care declară categoric că ea nu a prejudiciat persistența concomitentă a părților componente. «Căci rezultînd din două elemente un singur ipostas, prin aceasta nu se confundă de loc elementele, din care a fost reunit ca unul singur, dar nici nu sînt două pe urmă, ca să distrugă unitatea. Căci dualitatea e distrugere a unității»<sup>66</sup>. Între alte precizări, Sever o aduce pe aceea că: «...mare este diferența firilor din care s-a alcătuit un singur Hristos. Căci unirea nu desființează diferența firilor ci numai diviziunea»<sup>67</sup>. Observăm deci cum unirea e concepută după modelul chirilian. Negînd mereu dualitatea naturilor, Sever admite totuși persistența integrală a Dumnezeirii și umanității în Hristos<sup>68</sup>.

Cu toate acestea Sever se dovedește totuși inconsecvent în afirmațiile sale. De exemplu, recunoscînd cele două esențe divină și umană, ca părți componente ale persoanei lui Hristos, părți care sînt totdeauna unite și nu pot fi despărțite, Sever atribuie cuvîntul «fire» doar esenței divine, uitînd că esența umană este nedespărțită de cea divină. Uneori el afirmă existența reală a umanității în Iisus Hristos, alteori el amestecă aproape complet cele două elemente componente ale persoanei lui Hristos, ținînd esența umană într-o totală umbră.

El spune că în Hristos, Dumnezeirea și umanitatea își păstrează tot specificul lor, dar nu vrea să le numească «firi», după cum se poate vedea și din textul următor: «Hristos e format din două, adică din Dumnezeire și umanitate, care sînt întregi după propria noțiune, fără amestec și fără divizare, dar e mărturisit un singur fiu și un singur Dumnezeu, după o singură persoană, un singur ipostas și o singură fire întrupată a Cuvîntului»<sup>69</sup>.

În labirintul expresiilor adoptate sau repudiate de monofiziți, patru sînt folosite mai frecvent și în diferite conjuncturi și anume: a) «din două firi», b) «fire compusă», c) «unire ipostatică» și d) «o singură fire»<sup>70</sup>. Toate aceste formule sînt folosite de Sf. Chiril, dar să vedem care era sensul lor pentru necalcedonieni.

a) Formula «două firi», este acceptată de Sever cu precizarea «din» (ἐκ). Pentru Sever «din două firi» are aceeași semnificație ca «două firi în cugetare», amîndouă explicîndu-se prin teoria contemplației intelectuale. În acest sens, Sever chiar citează texte din Sf. Chiril, care transpun în ordinea logică, dualitatea recunoscută în Hristos Cel unic<sup>71</sup>. De multe ori, Sever reproșează sinodului de la Calcedon și lui Leon, faptul

65. Sévère d'Antioch, *Les homélies cathédrales* (LIX) în op. cit., p. 233.

66. *Ibidem*.

67. Severus Antioch, *Phlalethes*, ed. Sanda, p. 139, la J. Lebon, op. cit., p. 472.

68. Pr. prof. D. Stăniloae, *Posibilitatea reconcilierii între Biserica Ortodoxă și Vechile Biserici Orientale*, în «Ortodoxia», XVII (1965), nr. 1, p. 19.

69. Sévère d'Antioch, *Les homélies...*, în op. cit., p. 223.

70. Prof. V. C. Samuel, *One Incarnation...*, în op. cit., p. 223.

71. J. Lebon, op. cit., p. 527.



de a nu fi folosit, vorbind despre lăina întrupării expresiile obișnuite ale Sf. Chiril, și ale Părinților, printre ele enumerându-se și cele de tipul pe care le-am menționat. Formula «din două firi» este admisă de Sever tocmai pentru că transpune gândul la un stadiu ireal, atemporal în care s-a aflat Dumnezeu și umanitatea lui Hristos în afara unirii <sup>72</sup>.

Concludentă în această privință este afirmația lui Sever, citată de unul dintre cei mai reprezentativi teologi monofiziți contemporani. «Accia deci care mărturisesc că Iisus Hristos este unul din Dumnezeu și umanitate și că El este o persoană, un ipostas și o fire întrupată a lui Dumnezeu Cuvîntul, recunosc și afirmă de asemenea diferența și deplînatatea firilor din care este negrăit alcătuit Hristos Cel Unul. Cu privire la perceperea cu gândul subtil și la contemplația mentală, aceasta nu trebuie luată ca bază pentru a împărți pe Emanuel în două firi după unire» <sup>73</sup>. Ceea ce se impune așadar, peste distincția firilor, este unitatea lor.

b) *Formula sau expresia «o singură ființă compusă».*

În concepția lui Sever, unirea celor două firi nu este un amestec ci o sinteză, pentru că ele rămîn neschimbate și nu se contopesc, ci sînt numai o existență aparte față de cea de pînă acum. O astfel de unire exclude și separarea și amestecul, firea divină care s-a întrupat devenind «compusă».

După Sever, la aserțiunea despre «unul prin compunere» se ajunge de la formula «din două firi». Compunerea apare ca un mod de unire ce lasă neatinse în realitatea lor proprie părțile care le unește, dar le ia substanța distinctă, existența separată și independentă, producînd deci, ca și unirea, efectul unificator, nu în ordinea ființei, ci a existenței <sup>74</sup>.

Pentru soluționarea dificultăților făcute de interpretarea dată acestei formule de gramaticul Sergiu, care în compunere vedea «amestec fără confuzie», Sever apelează din nou la autoritatea Sf. Chiril <sup>75</sup>. Pentru el, expresia «Cuvîntul compus», trebuie înțeleasă în sensul Compus cu trupul, adică la adăpost de orice confuzie sau diviziune. Prima parte a formulei, adică «o singură fire» este corespunzătoare Cuvîntului celui netrupesc, iar a doua, adică «compusă», arată că aceasta nu s-a combinat cu umanitatea într-o esență specifică de caracter mixt, ci a atras-o în unitatea existenței sale individuale. Deci expresiile «o unică fire (ipostasă) compusă» și «Cuvîntul compus» sînt de aceeași valoare între ele și au sens identic cu : «o unică fire (ipostasă) întrupată», sau «Cuvîntul întrupat» <sup>76</sup>. Toate aceste explicații ne duc și la înțelegerea sinonimiei termenilor «unire după compoziție», «unire fizică», «unire ipostatică», care aparțin celei mai pure tradiții chirilice.

72. *Ibidem*, p. 523.

73. Prof. V. C. Samuel, *One Incarnate...*, p. 45.

74. J. Lebon, *op. cit.*, p. 474.

75. Severus Antioch, *Epistola II ad Sergium Grammaticum*, ed. Lebon, C.S.C.D t 7, Louvain, 1949, p. 80, la J. Lebon, *op. cit.*, p. 475.

76. *Idem*, *Ibidem*, p. 487 și 488.



c) *Formula «unirii ipostatice»*

În vocabularul Sf. Chiril, această formulă este des utilizată, fiind una dintre cele mai convenabile pentru denumirea tainei Întrupării Cuvîntului, de unde au împrumutat-o și teologii necalcedonieni. Sever distinge cu grijă adevărata unire de prelinsele «uniri» nestoriene și reproșează Sinodului de la Calcedon de a nu fi vorbit de «unirea fizică și ipostatică»<sup>77</sup>.

Textele dovedesc că o persistență a dualității elementelor, distruge unitatea și totodată ele caută să preîntîmpine și eroarea amestecului acestora.

d) *Formula «o singură fire a lui Dumnezeu Cuvîntul întrupată»*, reprezintă indubitabil una dintre cele mai uzitate formule de către teologii necalcedonieni. Nu vom insista asupra autorității pe care o primește sub semnătura Sf. Chiril, ci vom spune doar că Sever o adoptă în mod constant, după cum poate reieși și din următorul text: «Una trebuie mărturisită firea Cuvîntului Celui care s-a întrupat într-un trup de aceeași esență cu al nostru și care are un suflet rațional»<sup>78</sup>.

Ceea ce trebuie să remarcăm de asemenea este că toți dașcălii monofiziți aproape, sesizează însă cele două părți ale formulei: 1) «o singură fire a lui Dumnezeu Cuvîntul» și 2) «întrupată», în care prima parte afirmă Dumnezeirea Cuvîntului, iar cea de-a doua, Întruparea.

Pentru necalcedonieni ca și pentru Sf. Chiril, întreaga taină a întrupării se împlinește în ordinea firii, a ipostasului, adică a existenței individuale, este o unire fizică și ipostatică, o reducere la unitatea de subiect prin apropierea de către unica fire și ipostasă preexistentă a Cuvîntului, a unei umanități ce există numai prin unire și aceasta fără nici o schimbare în ordinea esențelor. Împotriva celor ce spun că termenul «întrupat» introduce o a doua fire în Hristos, Sever declară: «...Cuvîntul întrupat» indică o compoziție și pe unul din cele două ipostase și înlătură despărțirea ipostaselor și a firilor»<sup>80</sup>.

Din cele expuse pînă acum, reiese mereu importanta concluzie că la Sever, ca și la ceilalți învățători monofiziți, termenii fire ipostas și persoană sînt întrebuițați ca sinonimi<sup>81</sup>. De asemenea, se mai poate constata că în formula «o fire întrupată», în special la Sever, cuvîntul «o» nu designează simplu «una» (singură) pentru a justifica acuzația de monofizitism. Această constatare duce deci și la o mai bună înțelegere a condiției umanității în unirea ipostatică, exprimată într-un mod ce amintește teoria chiriliană a improprierii firii umane de către Cuvînt sau pe aceea a enipostasei lui Leonțiu de Bizanț.

77. Severus Antioch, *Epist. II ad Serg. Gramm.*, ed. Lebon, p. 82, la J. Lebon, *op. cit.*, p. 470—471.

78. Severe d'Antioch, *Le homélies cathedrales* (LVI) la J. Lebon, *op. cit.*, p. 478.

79. J. Lebon, *op. cit.*, p. 485.

80. Severus Antioch, *Epist. II ad Serg. Gramm.*, ed. Lebon, p. 83, la J. Lebon, *op. cit.*, p. 482. Amănunte de asemenea la Arhim. Timotei Sevițu, *op. cit.*, p. 399.

81. J. Lebon, *op. cit.*, p. 481; V. C. Samuel, *One Incarnate...*, în *op. cit.*, p. 46.



### 3. Consecințele unirii firilor în Iisus Hristos

O privire de ansamblu asupra a ceea ce înseamnă pentru necalcedonieni păstrarea sau anihilarea însușirilor firilor după unire, aruncă încă o lumină asupra poziției lor în raport cu cea chiriliană și ortodoxă. Trebuie de asemenea să luăm în considerare faptul că, sub influența autorității morale a Sf. Chiril, Sever utilizează o serie de termeni caracteristici acestuia. Astfel, susținerea gramaticului Sergiu, că «după unirea negrăită nu mai spunem nici două firi, nici două proprietăți», Sever caută să o corecteze, afirmând pe baza autorității Sf. Chiril, că în Hristos trebuie menținută dualitatea proprietăților ca însușiri naturale, pentru a se evita eroarea sinusiastă, dar într-un fel care să nu îngăduie alunecarea în nestorianism. În ce privește mărturisirea proprietăților firilor, Sever spune că a găsit-o într-o scrisoare către Succensus a Sf. Chiril<sup>82</sup>. Autoritatea Sf. Chiril e și în această privință de necontestat.

Intr-o scrisoare către Oecumenius, în contextul apărării însușirilor firești și justa înțelegere a comunicării lor, Sever declară: «Pentru a păzi unirea în afara amestecului, nu evităm mărturisirea proprietății firilor din care este format Emanuel..., dar ocolim a separa și împărți proprietățile între firi»<sup>83</sup>.

Datorită faptului că mărturisea o singură fire, Sever a ajuns la concluzia că în Hristos nu e decât o singură lucrare care corespunde unei singure firi. Negarea dualității voințelor și lucrărilor în Hristos, este pe linia generală a monofizitismului. Totuși, teologi de frunte monofiziți, printre care se numără și Sever, vorbesc de existența unei voințe omenești în Hristos, admitând și o lucrare omenească în El. Astfel, Sever spune: «Cuvîntul lui Dumnezeu și-a unit ipostatic nu numai trupul, ci și sufletul înzestrat cu voință și rațiune, pentru ca să facă să încline spre alegerea binelui și respingerea răului, sufletele noastre aplecate spre rău»<sup>84</sup>. Iar în alt loc, Sever admite două acte de voință, care aparțin subiectului unic. De exemplu la rugăciunea din Ghetsimani, «Domnul a refuzat paharul după voința omenească și l-a primit după cea dumnezeiască, dar amîndouă aparțin Cuvîntului întrupat și nedespărțit»<sup>85</sup>.

Referindu-se special la lucrări, Sever spune: «Unul este Cel ce lucrează, Cuvîntul întrupat, și una este lucrarea; dar diferite sînt lucrurile făcute de Acesta», dînd ca exemplu că a merge este o lucrare omenească, dar a întări și a face să meargă pe cei șchiopi și paralizați este o lucrare divină<sup>86</sup>.

În ce privește învățătura lui Sever despre comunicarea însușirilor în Iisus Hristos, aceasta este foarte aproape de concepția Bisericii Ortodoxe. După opinia lui, însușirile fiecărei firi nu trebuie socotite chiar

82. Severus Antioch, Ep. 1, ad Serg., ed. Lebon, p. 54, la J. Lebon, op. cit., p. 537. Vezi și P.G., t. 77, col. 241.

83. Idem, Letter I to Oecumenicus, A Collection of Letters, ed., Brooks, în Patrologia Orientalis, t. XII, fasc. II, p. 194, J. Lebon, op. cit., p. 536—537.

84. Idem, Les homelies cathedrales (LXXXIII), în Patrologia Orientalis, t. XX, Paris, 1929, p. 416—417.

85. Idem, Liber contra Implum Grammaticum, ed. Lebon, p. 133, la J. Lebon, op. cit., p. 564.

86. Idem, Epistola I ad Sergium Grammaticum, ed. Lebon, p. 60—61, la J. Lebon, op. cit., p. 554.



### 3. Consecințele unirii firilor în Iisus Hristos

O privire de ansamblu asupra a ceea ce înseamnă pentru necalcedonieni păstrarea sau anihilarea însușirilor firilor după unire, aruncă încă o lumină asupra poziției lor în raport cu cea chiriliană și ortodoxă. Trebuie de asemenea să luăm în considerare faptul că, sub influența autorității morale a Sf. Chiril, Sever utilizează o serie de termeni caracteristici acestuia. Astfel, susținerea gramaticului Sergiu, că «după unirea negrăită nu mai spunem nici două firi, nici două proprietăți», Sever caută să o corecteze, afirmând pe baza autorității Sf. Chiril, că în Hristos trebuie menținută dualitatea proprietăților ca însușiri naturale, pentru a se evita eroarea sinusiastă, dar într-un fel care să nu îngăduie alunecarea în nestorianism. În ce privește mărturisirea proprietăților firilor, Sever spune că a găsit-o într-o scrisoare către Succensus a Sf. Chiril<sup>82</sup>. Autoritatea Sf. Chiril e și în această privință de necontestat.

Intr-o scrisoare către Oecumenius, în contextul apărării însușirilor firești și justa înțelegere a comunicării lor, Sever declară: «Pentru a păzi unirea în afara amestecului, nu evităm mărturisirea proprietății firilor din care este format Emanuel..., dar ocolim a separa și împărți proprietățile între firi»<sup>83</sup>.

Datorită faptului că mărturisea o singură fire, Sever a ajuns la concluzia că în Hristos nu e decît o singură lucrare care corespunde unei singure firi. Negarea dualității voințelor și lucrărilor în Hristos, este pe linia generală a monofizitismului. Totuși, teologi de frunte monofiziți, printre care se numără și Sever, vorbesc de existența unei voințe omenești în Hristos, admitînd și o lucrare omenească în El. Astfel, Sever spune: «Cuvîntul lui Dumnezeu și-a unit ipostatic nu numai trupul, ci și sufletul înzestrat cu voință și rațiune, pentru ca să facă să încline spre alegerea binelui și respingerea răului, sufletele noastre aplecate spre rău»<sup>84</sup>. Iar în alt loc, Sever admite două acte de voință, care aparțin subiectului unic. De exemplu la rugăciunea din Ghetsimani, «Domnul a refuzat paharul după voința omenească și l-a primit după cea dumnezeiască, dar amîndouă aparțin Cuvîntului întrupat și nedespărțit»<sup>85</sup>.

Referindu-se special la lucrări, Sever spune: «Unul este Cel ce lucrează, Cuvîntul întrupat, și una este lucrarea; dar diferite sînt lucrurile făcute de Acesta», dînd ca exemplu că a merge este o lucrare omenească, dar a întări și a face să meargă pe cei șchiopi și paralizați este o lucrare divină<sup>86</sup>.

În ce privește învățătura lui Sever despre comunicarea însușirilor în Iisus Hristos, aceasta este foarte aproape de concepția Bisericii Ortodoxe. După opinia lui, însușirile fiecărei firi nu trebuie socotite chiar

82. Severus Antioch, Ep. 1, ad Serg., ed. Lebon, p. 54, la J. Lebon, op. cit., p. 537. Vezi și P.G., t. 77, col. 241.

83. Idem, Letter I to Oecumenicus, A Collection of Letters, ed., Brooks, in Patrologia Orientalis, t. XII, fasc. II, p. 194, J. Lebon, op. cit., p. 536—537.

84. Idem, Les homelies cathedrales (LXXXIII), in Patrologia Orientalis, t. XX, Paris, 1929, p. 416—417.

85. Idem, Liber contra Implum Grammaticum, ed. Lebon, p. 133, la J. Lebon, op. cit., p. 564.

86. Idem, Epistola I ad Sergium Grammaticum, ed. Lebon, p. 60—61, la J. Lebon, op. cit., p. 554.



aşa de incompatibile între ele, încît să nu poată fi transmise şi celeilalte firi, îndeosebi Logosului, care este subiectul unic şi ultim al diferitelor atribute. Astfel, pentru Sever, «lucrările care sînt fizic ale umanităţii au devenit ale Dumnezeuirii Cuvîntului, iar cele care sînt ale Cuvîntului, au devenit ale umanităţii, cu care s-a unit ipostatic»<sup>87</sup>.

În concluzie, putem spune că în cadrul hristologiei severiene, integritatea firii umane în persoana Logosului întrupat e atestată fără a se folosi pentru asta termenul de fire care este folosit numai pentru designarea Divinităţii. Pentru o apreciere justă a hristologiei severiene trebuie să nu ne scape din vedere ferirea ei de a recurge la numărul naturilor, fapt ce îşi găseşte explicaţia în opoziţia faţă de tot ceea ce amintea nestorianismul, în teama de a introduce împărţirea firilor, în dorinţa de a asigura unitate cît mai strînsă şi totuşi neamestecată în Iisus Hristos. Urmărind şi accentuînd unitatea persoanei Cuvîntului întrupat, Sever — ca de fapt majoritatea teologilor necalcedonieni —, au neglijat componentele ei, ceea ce a făcut ca învăţătura lor să fie incompletă<sup>88</sup>. Permanenţa referire a lui Sever la autoritatea Sf. Chiril, a plasat hristologia severiană la adoptarea unor poziţii care chiar cu o terminologie oarecum rigidă, îngăduie posibilitatea unei interpretări moderate, ce ar putea ieşi în întîmpinarea poziţiilor calcedoniene.

Desprindem dar că Sever al Antiohiei este susţinătorul unui monofizitism moderat, care poate fi înlăturat prin discuţii teologice. De remarcat este faptul că în timp ce Sinodul de la Calcedon accentua dualitatea firilor unite, într-o singură persoană, Sever sublinia unitatea celor două esenţe într-o singură fire fapt care duce inevitabil la amestecare şi schimbare.

#### 4. Importanţa hristologiei lui Sever de Antiohia în dialogul cu necalcedonienii şi posibilitatea îmbinării hristologiei severinene cu cea calcedoniană

Separarea Vechilor Biserici Orientale de Biserica Universală în secolul al V-lea d. Hr., a avut cauza într-o neînţelegere terminologică referitoare la doctrina despre persoana lui Iisus Hristos şi tensiunile de ordin naţional politic şi social dintre Constantinopol şi populaţiile de la răsăritul imperiului<sup>89</sup>. Desigur, acest eveniment dureros trebuie regretat pentru toate urmările nefericite pe care le-a avut pentru creştinismul răsăritean în ansamblul lui, dar trebuie să semnalăm cu mulţumire că despărţirea nu s-a adîncit mai departe, ci a rămas pînă astăzi o despărţire de suprafaţă, o neînţelegere terminologică, nu o despărţire în credinţă.

Încercările de a statorna puncte de apropiere între calcedonieni şi necalcedonieni peste veacurile de despărţire, au primit în vremea noastră o amploare deosebită. Dorinţa de apropiere între Bisericile Ortodoxe şi cele Vechi Orientale, s-a manifestat cu pregnanţă încă din 1902, prin răspunsurile Bisericilor Ortodoxe Autocefale la Enciclica Patriarhului

87. *Idem, Letter I to Oecumenicus*, în *op. cit.*, p. 178—79, la J. Lebon, *op. cit.*, p. 569.

88. Cf. J. Lebon, *op. cit.*, p. 576—577.

89. Pr. prof. D. Stăniloae, *Posibilitatea reconcilierii*, p. 5.



ecumenic. Ulterior, adunările organizate în cadrul Mișcării ecumenice au facilitat stabilirea unor contacte de informare între teologii ambelor părți. Comisia interortodoxă care s-a întâlnit la Muntele Athos între 8—30 iunie 1930, a fixat printre temele Presinodului panortodox și tema «Relațiile Bisericilor Ortodoxe cu Bisericile eterodoxe», argumentând că «Bisericile armeană, coptă, etiopiană, iacobită, deși despărțite de noi de veacuri, se găsesc mai aproape de noi decât alte Biserici cu care noi dorim unitatea»<sup>90</sup>.

Poziția ortodoxă în acest ansamblu este ilustrată mai ales în Declarația Patriarhiei Ecumenice din 1951, cu ocazia sărbătoririi a 1500 de ani de la sinodul de la Calcedon. Între altele, ea se adresează Bisericilor necalcedoniene ca unora ce «nu sînt sau sînt doar foarte puțin depărtate de credința și de învățătura tradițională și apostolică»<sup>91</sup>.

Convingerea manifestată în cursul timpurilor că divergența principală de ordin dogmatic — cea hristologică — între Biserica Ortodoxă și Vechile Biserici Orientale e mai mult o divergență terminologică, a fost subliniată într-o formă mai argumentată și într-un consens mai larg la «Consfătuirile neoficiale» care au avut loc în ultima perioadă, între comisii de teologi ortodocși și necalcedonieni, în special la cea de la Aarhus (Danemarca) în august 1964 și Bristol (Anglia) în iulie 1967.

Astfel, teologii ortodocși participanți la Consfătuirea de la Aarhus, au recunoscut în mod clar și unanim faptul că deosebirea între Biserica Ortodoxă și Vechile Biserici Orientale pe teren dogmatic-hristologic are numai un caracter terminologic. În referatul «Calcedonienii și monofiziții după Calcedon», J. Meyendorff a subliniat, că «noi toți credem că o unire este posibilă, întrucît sîntem de acord că atît în trecutul îndepărtat cît și în cel apropiat, deosebirea dintre noi a constat mai mult în terminologie decît în teologia însăși»<sup>92</sup>. Tot pe această linie, I. Karmiris a spus: «Credem că expresia lui Chiril din Alexandria (formulă pe care Chiril a înțeles-o exact în sensul formulei de la Calcedon: «două naturi într-o singură persoană a lui Hristos») care e mai întrebuintată și mai satisfăcătoare pentru Bisericile monofizite, poate fi propusă ca bază pentru dorita unire... deoarece deosebirile între Bisericile monofizite și cele ortodoxe este probabil mai mult terminologică decît reală»<sup>93</sup>.

90. J. Karmiris, *The Dialogue between the Orthodox and the Ne-Chalcedonian Churches*, Athènes, 1966, p. 6; Idem, *Recontre non officielle entre theologiens orthodoxes et nonchalcedoniens*, în rev. «Proche Orient Chrétien», XV, fasc. II—III, Ierusalém, 1965, p. 231.

91. Idem, *La question de l'union...*, p. 19, 21; Cf. Sf. Ioan Damaschin, *Contra erezilor*, în P.G., t. 94, col. 741.

92. *Unofficial Consultation between...*, Part, II, p. 16.

93. *Ibidem*, p. 35, 37. I. Romanides a susținut de asemenea că ortodocșii pot admite expresia lui Chiril din Alexandria și a monofizitilor «o natură a lui Dumnezeu Cuvîntul Intrupat» întrucît prin ea se înțelege un lpostas al lui Dumnezeu Cuvîntul Intrupat și deci are același sens cu formula «două naturi în Hristos» sau «două esență». (*Ibidem*, p. 60).



Teologii necalcedonieni prezenți la aceste consfătuiri au fost și ei în general de acord că nu există o deosebire reală în materie de hristologie între monifiți și ortodocși, dar totuși, în amănunte s-au arătat mai diferențiați în păreri decât teologii ortodocși.

Pornind de la aceste premise, considerăm că hristologia lui Sever de Antiohia poate avea un rol hotărâtor în dialogul dintre Biserica Ortodoxă și Vechile Biserici Orientale, întrucât Sever este autoritatea patristică cea mai importantă la necalcedonieni, iar în concepția sa hristologică s-a menținut pe poziții moderate, neadmițând un monofizism eutihian exagerat. De aceea considerăm că e posibilă imbinarea expresiilor calcedoniene și necalcedoniene într-o formulă de concordanță, deoarece «Biserica, nu e deci obligată să rămână rigidă și să lupte pentru cuvinte și propoziții, ci ea are dreptul să le schimbe pe acestea sau să le înlocuiască cu altele, lăsând neatinsă sau chiar neschimbată esența dogmelor ortodoxe, care în tot cazul trebuie să rămână etern neschimbată»<sup>94</sup>.

Principalele aspecte ale concepției hristologice severiene, după cum am putut observa, par a fi în concordanță cu doctrina ortodoxă și deci ar fi posibilă o imbinare a formulei de la Calcedon despre «două naturi (sau firi) în unicul ipostas» al lui Hristos, cu expresia chiriliană «o fire (natură) a lui Dumnezeu Cuvîntul întrupat», ele fiind egale, după cum a demonstrat I. Karmiris la Aarhus<sup>95</sup>. Sfîntul Chiril mărturisește că «sînt deosebite naturile care au concurs la unitatea cea adevărată, dar unul este Hristos și Fiul din amîndouă, nu pentru că s-a desființat deosebirea naturilor din cauza unirii, ci pentru că au constituit pe Unul și Același Domn Iisus Hristos, Dumnezeirea și umanitatea concurînd în chip negrăit și tainic într-o unitate»<sup>96</sup>. Iar în alt loc spune: «Trebuie afirmat că trupul nu era de o ființă cu Cuvîntul: iar dacă nu sînt de o ființă trebuie să se distingă o natură de cealaltă, din care se cugetă Unul și singurul Hristos... Să nu ignore aceia (e vorba de cei ce susțin neau căci Cuvîntul și-a făcut trup din propria natură n.n.) nici faptul că unde se vorbește de unire, aceasta nu înseamnă întîlnirea unui singur lucru, ci a două sau mai multe, deosebite între ele după natură. Deci, dacă vorbim despre unire, mărturisim că ea este a trupului însuflețit mintal și al Cuvîntului, și cei ce zic două naturi așa înțeleg. Dar după unire, cele unite nu mai stau despărțite una de alta, ci unul este Fiul, una natura Lui, cea a Cuvîntului întrupat»<sup>97</sup>. Observînd și analizînd atent aceste texte chiriliene, constatăm că avem aici întîlnire, în aceeași propoziție a expresiilor «două naturi» și «o natură».

Sf. Chiril însă echivalează mai rar expresia «o natură a lui Dumnezeu Cuvîntul întrupat», cu expresia «în două naturi»; în schimb, o echivalează foarte des și în mod direct cu expresia «din două naturi». Trebuie să menționăm că, folosind expresia «din două naturi», nu o înțelege în sensul unei schimbări în timp a situației naturilor în Hristos, ci în sensul compozițional permanent, adică în sensul că Hristos este

94. I. Karmiris, *La question de l'union...*, în *Unofficial Consultation...*, p. 43.

95. Cf. Dr. Prof. D. Stăniloaie, *Posibilitatea reconcilierii...*, p. 16.

96. *Epistola a IV-a*, în *P.G.*, t. 77, col. 45.

97. *Epistola XLIV*, în *op. cit.*, col. 225.



unul, sau, că natura cea întrupată a lui Dumnezeu Cuvîntul constă permanent din două naturi, că permanent se vede această compoziție. Deci, Sf. Chiril nu exclude o concomitență în Hristos a unității de persoană (de natură întrupată, cum zice el), a dualității naturilor, desigur unitatea copleșind, așa-zicînd, dualitatea, dominînd dualitatea fără să o desființeze, întrucît unitatea e rezultatul dualității, nu dualitatea rezultatul unității.

Că numai așa poate înțelege Sf. Chiril expresia «din două naturi», rezultă întîi din faptul că nu a existat natură umană a Lui, înainte de a se face El un unic ipostas întrupat. Acest lucru îl recunoaște și Sever de Antiohia<sup>98</sup>.

Ceea ce deosebește, însă, cele două doctrine este faptul că cea severiană acceptă formula «din două firi» (sau naturi), iar cea ortodoxă, potrivit hotărîrii sinodului de la Calcedon, acceptă formula «în două firi» (sau naturi). Ambele, însă, accentuează că unirea celor două elemente în Hristos s-a făcut în mod neamestecat și neschimbat. Ambele doctrine admit o unire ipostatică reală sau fizică a celor două esențe sau firi în Hristos, care, deși continuă să existe în persoana lui Hristos neîncetat, nu formează două persoane, ci una singură. Sever de Antiohia accentuează însă în mod deosebit momentul unirii celor două elemente din care se compune persoana lui Hristos și lasă sub tăcere existența lor permanentă în Acesta, vorbind doar de o singură fire. Explicarea expresiei «din două naturi» în sensul concomitenței naturilor cu unirea lor într-o persoană, reiese și mai clar din textele lui Sever de Antiohia. Expresia «din două naturi», înseamnă pentru Sever două lucruri. Pe de o parte, ea conservă accentul că în Hristos a fost o unire a lui Dumnezeu Cuvîntul cu o umanitate individuală, iar pe de altă parte, că Hristos a fost neîncetat o continuare a unirii. Astfel, Hristos a fost totdeauna «din două naturi»; căci «trupul — zice Sever —, posedînd un suflet rațional, n-a existat înainte de unirea cu El»<sup>99</sup>.

Am arătat la locul potrivit că Sever folosește pentru cele două elemente componente ale persoanei lui Hristos, termenul de «esență», nu de «fire», dar el subliniază în permanență că ele (esențele) sînt păstrate în persoana lui Iisus Hristos neamestecate și neschimbate. Deci, putem constata, că hristologia ortodoxă și cea a lui Sever sînt în sine concordante, deși sînt formulate în terminologii deosebite, iar expresia «din două firi» ar putea fi echivalentă cu expresia «două firi» în persoana lui Hristos<sup>100</sup>.

Ceea ce-l intrigă, însă, cel mai mult pe Sever din hotărîrile Sinodului de la Calcedon, este faptul că, deși se menționează unirea reală a celor două firi în persoana lui Hristos, se admite numărul «două firi», care după părerea lui ar putea destrăma această unitate<sup>101</sup>. Drept urmare, Sever se ferește să enumere cele două esențe în persoana lui Hristos, deoarece considera că acest fapt introduce despărțirea. Formula cal-

98. Vezi *Patrologia Orientalis*, t. XII, p. 190—191, la V. C. Samuel, *One incarnate...*, în op. cit., part. II, p. 22.

99. V. C. Samuel, op. cit., p. 22.

100. Pr. prof. D. Stăniloae, op. cit., p. 21—22.

101. Prof. N. Chitescu, *Poziția unor teologi ortodocși și romano-catolici despre cele două voluțe în persoana lui Iisus Hristos și problema relațiilor cu neocalcedonice-nii*, în *Ortodoxia*, XIX, (1967), m. 4, p. 533.



cedoniană, utilizînd numărul, nu face o greșeală, deoarece, după cum remarcă și împăratul Iustinian, e greșită aplicarea numărului numai la lucrurile despărțite. În speță, cînd se indică prin număr ipostasuri diferite, se redă prin el separația reală a lor. Dar cînd numărul se folosește pentru a indica lucruri unite, se face o împărțire numai prin cuvînt și cugetare (μόνω λόγῳ καὶ θεωρίᾳ), dar nu se înfăptuiește o divizare reală a lucrurilor. Exemple avem sufletul și trupul: prin faptul că le numărăm ca două unități, nu le despărțim și nu împărțim pe om în două. Așa și la Hristos: «după ce s-a făcut unirea, deși se contemplă ca deosebite cele unite, dar nu se separă în chip real și distinct întreolaltă cele din care s-a constituit Domnul nostru Iisus Hristos»... «Înțelegînd deosebiră și voind să o indicăm, folosim numărul și spunem că sînt două naturi în Hristos, dar prin aceasta nu se divizează Hristos Cel unul în doi Hristoși și în doi Fii»<sup>102</sup>. În aceste cazuri, deci, numărul indică simplu elemente deosebite, nu separația dintre ele, nu divizări reale.

Numărul, prin folosirea lui flexibilă, poate reda astfel bogăția variată a rațiunilor lucrurilor și convergența acestor rațiuni în rațiuni superioare unificatoare, pînă la rațiunea supremă, care e Cuvîntul Cel Unul al lui Dumnezeu, în care lucrurile se adună (se recapitulează), dar se păstrează distincte<sup>103</sup>. Explicată în felul acesta, formula de la Calcedon ar putea fi ușor acceptată de către necalcedonieni, deși se mai găsesc și astăzi unii teologi — ca și în trecut —, care resping folosirea numărului «două firi», în formula calcedoniană<sup>104</sup>.

În ceea ce privește concepția lui Sever despre o voință și o lucrare în Hristos, corespunzătoare unei singure firi a lui Dumnezeu întrupată, este lămurită prin anumite cuvinte în sens diotelit. El recunoaște, cu ezitare, și existența unei lucrări și voințe umane<sup>105</sup>. De asemenea, și comunicarea însușirilor în Hristos susținută de Sever, are un caracter apropiat de Ortodoxie și poate favoriza un climat prielnic într-un viitor dialog. Astfel, deosebirile dintre hristologia lui Sever și cea calcedoniană, sînt datorite unei terminologii înțelese diferit, fapt care împune, într-un viitor dialog, o analizare și o precizare exactă a sensului acestor termeni.

Contactele dintre teologii ortodocși și cei necalcedonieni<sup>106</sup>, din vremea noastră, au dus, de asemenea, la concluzia că, deosebirile între

102. Justiniani, *Confessio rectae fidei*, în P.G., t. 86, col. 1003—1005.

103. «Toate există în împreunare cu toate, fără confuzie, în temelul legăturii unice și indisolubile în care le ține începutul și Cauza unică și ocrotitoare. Căci legătura aceasta cuprinde toate relațiile particulare văzute în toate după firea fiecărui lucru, nu alterîndu-le și desființîndu-le și făcîndu-le să nu mai fie, ci coplesîndu-le și arătîndu-se mai presus de toate, cum apare întregul față de părți, sau mai bine zis cauza întregului în temelul căruia se arată și există atît întregul cît și părțile întregului» (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia*, în P.G., t. 91, col. 665).

104. Este vorba de Timotei Elurul (1477), iar mai nou, episcopul Terenig Poladian, care acuză Biserica Ortodoxă de nestorianism (Vezi pe larg Terenig Poladian, *The doctrinal position of the monophisite Church*, în «Ethiopia Observer» (1964), nr. 3, p. 257—264).

105. Vezi Prof. Nicolae Chitescu, *Conversațiile neoficiale dintre teologii ortodocși și necalcedonieni*, în «Ortodoxia», XIX (1967), nr. 4, p. 618.

106. O analiză și o prezentare a acestor contacte neoficiale, ne prezintă lector dr. Cezar Vasiliu, *Participarea și activitatea profesorilor de teologie la dialogurile interconfesionale*, în «Ortodoxia», XXXIII, (1981) nr. 4, p. 533—538.



hristologia ortodoxă și cea necalcedoniană n-ar consta într-un fond doctrinar contradictoriu, ci doar în terminologie. Această concluzie a reieșit din declarațiile comune adoptate la consfăturile neoficiale de la Aarhus (1964), Bristol (1967), Geneva (1970) și Addis-Abeba (1971), în care s-a subliniat că nu există deosebiri de fond între cele două hristologii <sup>107</sup>.

Inaugurarea dialogului teologic oficial între Biserica Ortodoxă și Bisericile Vechi-Orientale (10—15 decembrie 1985) la centrul ortodox al Patriarhiei Ecumenice de la Chambesy <sup>108</sup>, constituie un mare eveniment atât pe plan ecumenic al Bisericii întregi, cât și mai ales, în lucrarea ecumenică a celor două familii de Biserici pentru refacerea unității lor ecleziale de credință, în contextul Tradiției Apostolice, căreia ele aparțin în măsuri variate.

Teologii ambelor părți trebuie să înfrângă niște mentalități și să depășească o serie de greutăți terminologice cu implicații directe în formulările conciliare în materie de hristologie, pentru ca efortul lor să se înscrie ca un «pas consistent pe drumul spre consensul teologic deplin al celor două familii de Biserici» <sup>109</sup>.

În acest context credem că hristologia lui Sever de Antiohia poate avea o importanță deosebită, deoarece ea nu este în contradicție propriu-zisă cu hristologia calcedoniană. Chiar dacă concepția inițială a lui Sever a fost pe o pantă monofizită, datorită criticilor pe care i le-au adus contemporanii săi, el și-a revizuit fondul doctrinar. Deosebirile mai mari la necalcedonieni se pot observa în existența unor practici noi în cult, cum ar fi utilizarea la Sf. Liturghie — pe lângă pîine și vin —, și a uleiului de măsline și a sării <sup>110</sup>. Dar totuși, ei și-au păstrat fondul doctrinar ortodox în rugăciunile Sfintei Liturghii și recunosc cele 7 Taine ale Bisericii. Considerăm că e util, pentru discuțiile care vor avea loc în viitor, atât pentru ortodocși cât și pentru necalcedonieni, să se studieze mai amănunțit hristologia lui Sever de Antiohia, în lumina actualelor vederi, pentru că la el se pot găsi punți de apropiere între cele două Biserici. Deci, s-ar putea pe viitor, ca, lăsînd definiția calcedoniană în valabilitatea ei, teologii ambelor părți să stabilească o formulă mai explicită a ei, iar această formulă mai explicită, care s-ar stabili de comun acord cu necalcedonienii, n-ar face decît să dezvolte conținutul definiției calcedoniene care cuprinde în sine numărul singular și plural.

Drd. IOAN MIRCEA IELCIU

107. *Ibidem*, p. 537. Vezi de asemenea pe larg în *Unofficial consultation between...*, part. I, p. 13, part. II, p. 25—26, 72, 78, 92.

108. Vezi Pr. prof. Dumitru Radu, *Inaugurarea dialogului teologic oficial între Biserica Ortodoxă și Bisericile Vechi-Orientale*, în B.O.R. an. CIV, (1987), nr. 1—2, p. 48—51. Comisia mixtă de dialog, a trebuit să acorde o atenție cu totul deosebită — dacă nu exagerată —, apelărilor celor două familii de Biserici în special apelărilor Bisericii Vechi Orientale, cu parte de dialog, care au recondițat și pentru ele calificativul de «ortodoxe». După dezbateri prelungite, s-a adoptat apelatiunea: *Comisia mixtă de dialog teologic între Biserica Ortodoxă și Bisericile Orientale necalcedonene*. Aceasta este o apelatiune provizorie și va opera pînă la a doua întâlnire a dialogului oficial al celor două familii de Biserici. Cf. *Ibidem* (p. 48—49).

109. *Ibidem*, p. 51.

110. I. Mihălcescu, *La Théologie symbolique*, p. 63.



## TAINA MIRUNGERII STUDIU CANONIC INTERCONFESIONAL \*

### Tainele încorporării în Hristos : Botezul, Mirungerea și Euharistia

Mintuirea oamenilor se obține numai prin încorporarea și creșterea lor în Domnul nostru Iisus Hristos, ca mădulare ale Trupului său, Biserica<sup>1</sup>.

Sfințirea și mântuirea vieții credinciosului se realizează exclusiv în Sfânta Sa Biserică, trupul tainic al Domnului, căreia El i-a dat puterea și mijloacele vizibile de împărtășire a harului nevăzut<sup>2</sup>. Actele externe văzute prin care Mântuitorul Hristos continuă opera sa mântuitoare în lume sînt Sfintele Taine. Tainele încorporării noastre în Hristos sînt : Botezul, Mirungerea și Taina Sfintei Euharistii. Prin Tainele esențiale încorporării în Hristos, cel ce crede în Mântuitorul Iisus Hristos este unit deplin cu El sau introdus deplin în Biserică<sup>3</sup>.

În acest sens Nicolae Cabasila subliniază : «Căci într-adevăr, noi de aceea ne și botezăm ca să ne îngropăm și să înviem împreună cu El, de aceea ne ungem cu Sfîntul Mir, ca să ajungem părtași cu El prin ungerea cea împărătească a îndumnezeirii și, în sfîrșit, de aceea mîncăm hrana cea prea sfîntă a Împărtășaniei și ne adăpăm din dumnezeiescul potir, pentru ca să ne cuminecăm cu însuși Trupul și Sîngele pe care Hristos le-a luat din pîntecele Fecioarei Maria»<sup>4</sup>.

Cel care lucrează în chip nevăzut în fiecare taină este Mântuitorul Hristos ; «Căci Hristos, Cel ce Însuși lucrează prin mijlocirea tainelor în fiecare din noi, se face, rînd pe rînd, creator în taina Botezului, întăritor în a Mirului și împreună luptător în a Sfintei Împărtășanii. Și anume, la Botez, creează omului mădulări și puteri, pe care apoi prin Sfîntul Mir le întărește întru Duhul Sfînt, iar prin Sfînta Împărtășanie El trăiește în noi și ne ajută să cîștigăm lupta»<sup>5</sup>. Acțiunea de încorporare în Domnul Hristos sau de adăugare la Hristos nu se limitează la lucrarea Botezului, iar cea de constituire a celor botezați, ca Trup al lui Hristos numai la Euharistie<sup>6</sup>. De aceea Nicolae Cabasila subliniază : «După această naștere prin Botez, noi am fost însemnați într-un fel oarecare cu chipul și pecetea lui Hristos, care de acum încolo stăpînește toate leșirile ființei noastre, pentru ca nimic străin să nu mai pătrundă în noi»<sup>7</sup>.

\* Lucrare de seminar alcătuită și susținută în cadrul cursurilor de doctorat sub îndrumarea Preotului Profesor Doctor Constantin Galeriu care a dat și avizul pentru publicare.

1. Pr. prof. Dumitru Radu, *Sfintele Taine în viața Bisericii*, în «Studii Teologice», XXXIII 1981, nr. 3—4, p. 172.

2. Pr. prof. Ion Ionescu, *Tainele de înțelire în Biserica Ortodoxă* în «Glasul Bisericii» XLII 1983, nr. 9—12, p. 460.

3. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, București, 1978, p. 81.

4. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, trad. de Pr. prof. Dr. Teodor Bodo-gae, Sibiu 1946, p. 26—27.

5. *Ibidem*, p. 104.

6. Pr. Lector Dumitru Gh. Radu, *Caracterul eclezialogic al Sfintelor Taine și Problema Comunității* în «Ortodoxia» XXX 1978, nr. 1—2, p. 260.

7. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, p. 23—24.



Numai Sfânta Taină a Euharistiei desăvârșește încorporarea în Hristos a celor botezați și pecetluiți cu Hristos de către Duhul Sfânt, în Taina Mirungerii precum și creșterea continuă în Hristos prin cuminecările ulterioare încorporării odată realizată în Hristos, ca membru al Bisericii prin Botez, Mirungere și Euharistie<sup>8</sup>. Arătând legătura între Botez și Sfânta Euharistie, Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că prin amândouă ni se comunică dinamismul sau puterea transformatoare a morții Domnului, dar într-un grad diferit. «Prin botez căpătăm omorîrea voii noastre pentru păcat, a aplecării voii noastre spre plăceri, deci puterea virtuții pentru viața de pe pământ; prin Sfânta Euharistie căpătăm puterea de a ne da chiar viața; căci chiar ființa noastră moare tainic (și de trebuie și vizibil) pentru Dumnezeu ca să ne umplem de viața Lui în viață. Prin Botez luăm asupra-ne ostenele de bună voie pentru a învinge păcatul și a dobîndi virtutea; prin Sfânta Euharistie luăm puterea de a suporta și încercările fără de voie și chiar moartea pentru Hristos»<sup>9</sup>.

Și una și cealaltă sînt o participare la moartea și învierea tainică cu Hristos, spre o și mai multă viață cu Hristos, ca mădular al Trupului Său. Dar înainte de a primi pe Însuși Vistiernicul darurilor, sau comoara ineputabilă a darurilor, omul trebuie să primească darurile Duhului. Aici găsește Nicolae Cabasila scopul tainei Ungerii cu Sfîntul Mir, cări pentru a simți că primește, în Sfînta Împărtășanie, Trupul și Sângele Domnului nostru Iisus Hristos, trebuie să primești pe Duhul Lui, care să-ți dea această înțelegere. «După cum înainte de a te fi împăcat cu prietenii nu poți sta în mijlocul lor, tot așa nici în stare de păcat și de stricăciune nu te poți împărtăși de Trupul și Sângele de care sînt vrednice numai sufletele curate. Iată de ce întîi de toate, ne spălăm, apoi ne ungem și numai după ce ne-am curățit de ajuns și ne-am umplut de bună mireasmă a ființei lui Hristos, abia după aceea sîntem primiți și noi la Sfînta Masă a Împărtășaniei»<sup>10</sup>. Ungerea spre sfințire și înțelegere trebuie să o primim înainte de a ne uni cu Hristos.

De aici ordinea primirii Tainelor; întîi Taina Sfîntului Botez, în al doilea rînd Taina Ungerii cu Sfîntul Mir și numai după aceea, împărtășirea cu Sfînta Euharistie<sup>11</sup>.

Prin toate cele trei Sfinte Taine (Botez, Mirungere și Euharistie) se realizează în mod real și deplin încorporarea eclezială în Hristos. Acest lucru l-a înțeles Biserica primară, administrînd Taina Ungerii cu Sfîntul Mir înainte de primirea Sfintei Împărtășanii, și deci, îndată după Botez. Dar în fiecare dintre aceste trei Taine, Hristos este prezent și lucrează în mod diferit. «Pe cei botezați, subliniază N. Cabasila, îi curățește de întinăciunea păcatului și întipărește în ei din nou chipul Său. În cei miruiți, face mai lucrătoare puterile Duhului, a căror comoară s-a făcut trupul său prin ungere. Cînd duce pe credincios la

8. Pr. Lector Dumitru Gh. Radu, *op. cit.*, în «Ortodoxia» XXX 1978, nr. 1—2, p. 260.

9. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Transparența Bisericii în viața sacramentală*, în «Ortodoxia» XII 1970, nr. 4, p. 511.

10. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, p. 27.

11. *Ibidem*, p. 28.



Sfânta Masă, și-i dă să mănânce din însuși Trupul Lui, Mîntuitorul schimbă întru totul sufletul primitorului», iar trupul lui, «se preface în însuși Trupul Împăratului»<sup>12</sup>.

Dacă mirungerea dă puterea dezvoltării vieții celei noi în Hristos primită prin Botez, prin Sfânta Euharistie se desăvîrșește această viață ca unire deplină cu Hristos sau cu Biserica. Botezul are Taina începutului, Mirul Taina mijlocului, iar Sfânta Euharistie este Taina sfîrșitului sau a desăvîșirii<sup>13</sup>. «Botezul împacă pe om cu Dumnezeu, Sfîntul Mir îi împărtășește multe daruri minunate, iar puterea Mesei euharistice îi aduce sufletului însuși trupul și sîngele lui Hristos<sup>14</sup>. Încorporarea tot mai deplină în Domnul Hristos, inițiată și realizată de Botez și pecetluită și desăvîrșită prin Mirungere și Sfînta Euharistie, nu poate fi amînată sau întîrziată. Ungerea cu Sfîntul Mir și cuminecarea cu Sfîntul Trup și Sînge al Mîntuitorului Hristos urmînd imediat după Botez, încorporează în mod desăvîrșit pe om în Hristos și extind comunitar pe Hristos în el. Prin toate aceste trei Taine ale încorporării în Hristos se realizează misiunea creștinului și așteptarea eshatologică de către el a Domnului nostru Iisus Hristos<sup>15</sup>.

### 1. Temeiuri biblice privind instituirea Tainei Mirungerii

Cum s-a și anticipat, legată de Taina Botezului și integrată ei este Taina ungerii cu Sfîntul Mir<sup>16</sup> prin care primim ungerea sfîntă asemenea lui Hristos, care înseamnă «una» și prin care noi ne numim cu numele lui «creștini»<sup>17</sup>. După ce Domnul nostru, Iisus Hristos a împlinit și rînduiala botezului de către Ioan în rîul Iordan «*ieșind din apă, a văzut cerurile deschise și Duhul ca un porumbel coborîndu-se peste El*» (Matei III, 16; Marcu I, 10; Luca III 21—22; Ioan I, 32). De aceea Domnul Iisus spune: «*Duhul Domnului este peste Mine, pentru care M-a uns să binevestească săracilor, M-a trimis să vindec pe cei zrobiți cu inima; să propovăduiesc robilor dezrobirea și celor orbi vederea...*» (Luca IV, 18).

Mirungerea este taina prin care se comunică celui botezat, cînd i se ung părțile corpului cu Sfîntul Mir, împreună cu pronunțarea cuvintelor: «Pecetea darului Sfîntului Duh», puterile harice, necesare pentru întărirea și creșterea lui în viața duhovnicească<sup>18</sup>.

12. *Ibidem*, p. 81.

13. Pr. prof. Dumitru Stănilloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, București 1978, p. 81.

14. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, p. 27.

15. Pr. Lector Dumitru Gh. Radu, *Caracterul ecleziologic al Sfîntelor Taine* p. 230.

16. Pr. Ioan Mircea, *Taina Mirungerii*, în «*Ortodoxia*» XXXI 1979, nr. 3—4, p. 477.

17. Pr. prof. dr. Constantin Galeriu, *Sfîntele Taine în Biserica Ortodoxă în «Înfrumusețarea Bisericească»*, Buzău, 1982, p. 130.

18. Ep. Silvestru B. Piteșteanu, *Misteriul Mirungerii*, în «*Biserica Ortodoxă Română*» VI 1882, nr. 5, p. 258.

Vezi și Prof. N. Chitescu, *Teologia Dogmatică specială și simbolică* vol. II, Edit. Instit. Biblie și de Misiune Ortodoxă, București, 1958, p. 858.



Instituirea și practicarea Tainei ungerii cu Sfântul Mir a fost enunțată de Mântuitorul înainte de jertfa și învierea Sa. «Cel ce crede în Mine, precum a zis Scriptura: rîuri de apă vie vor curge din pîntecele lui. Iar aceasta a zis-o despre Duhul pe care aveau să-L primească acei ce cred în El. Căci încă nu era dat Duhul, pentru că Iisus încă nu fusese preaslăvit». (Ioan VII, 38—39). Că această Sfîntă Taină este de origine divină se vede din cuvintele Mântuitorului Hristos adresate Sfinților Săi Apostolui prin care le făgăduiește că le va trimite pe Duhul Sfînt. «Și iată, Eu trimit peste voi făgăduința Tatălui Meu; voi însă ședeți în cetate, pînă ce vă veți îmbrăca cu putere de sus» (Luca 24, 49; Ioan 14, 16—17, 26; XV, 26; Fapte I, 4, 8; Matei X, 20). Puterea de a săvîrși această Sfîntă Taină a fost dată Sfinților Apostoli în ziua Pogorîrii Sfîntului Duh în «limbi ca de foc» (Fapte 2, 1—4), cînd Apostolii au fost îmbrăcați cu putere de sus» (Luca 24, 49).

În Biserica primară Taina Mirungerii a fost oficiată exclusiv de Sfinții Apostoli prin punerea mîinilor îndată după Botez; «Iar Apostolii din Ierusalim, auzind că Samaria a primit cuvîntul lui Dumnezeu, au trimis la ei pe Petru și pe Ioan, care, coborînd, s-au rugat pentru ei, ca să primească Duh Sfînt, căci nu se pogorîse încă peste nici unul dintre ei, ci erau numai botezați în numele Domnului Iisus. Atunci își puneau mîinile peste ei, și ei luau Duh Sfînt» (Fapte 8, 14—17).

Trecînd prin Efes în a treia călătorie misionară, Sfîntul Apostol Pavel a găsit acolo cîțiva ucenici ai Sfîntului Ioan pe care i-a întrebat: «Primit-ați voi Duhul Sfînt...? la care ei au răspuns: «Dar nici n-am auzit dacă este Duh Sfînt». Atunci, după învățătura Apostolului, cum se arată în Faptele Apostolilor, mai întîi «s-au botezat în numele Domnului Iisus» și apoi «Punîndu-și Pavel mîinile peste ei, Duhul Sfînt a venit asupra lor...» (Fapte 19, 2, 6).

Prin această punere de mîini Apostolii au împărtăși celor botezați nu darurile extraordinare comunicate numai unora dintre credincioși pentru niște scopuri deosebite (I Cor XII, 29), ci darurile Sfîntului Duh necesare tuturor celor care au primit Botezul<sup>19</sup>. Concomitent cu practica «punerii mîinilor» îndată după Botez se mai întrebunița în timpul Sfinților Apostoli și ungerea sau pecetluirea cu Sfîntul Mir a celor botezați.

Cu privire la practica Ungerii cu Sfîntul Mir, Sfîntul Apostol învață; «Iar Cel ce ne întărește pe noi împreună cu voi, în Hristos, și ne-a uns pe noi este Dumnezeu, Care ne-a și pecetluit pe noi și a dat arvuna Duhului, în inimile noastre» (II Cor I, 21—22). Taina Ungerii cu Sfîntul Mir ne comunică harul Sfîntului Duh care ne luminează și ne înțelepțește în adevărurile credinței: «Iar voi ungere aveți de la Cel Sfînt și știți toate». «Această ungere — zice creștinilor Sfîntul Chiril al Ierusalimului — păstrați-o neschimbată, căci ea vă învață despre toate».

Referitor la efectele Tainei Ungerii cu Sfîntul Mir, Nicolae Cabasila sublinia: «Ungerea cu Sfîntul Mir dă aceleași roade în cei botezați ca și punerea mîinilor Apostolilor peste cei botezați de dînșii; că pre-

19. Ep. Silvestru B. Piteșteanu, op. cit., în «Biserica Ortodoxă Română», VI 1882, nr. 5, p. 260.



cum «prin punerea mâinilor Apostolilor, (Fapte 8, 38—39 ; 10, 47—48), Duhul Sfânt se pogora peste cei de curînd botezați, tot așa coboară și azi Mîngîietorul peste cei ce se ung cu Mir Sfînt».

## 2. Sfințirea Sfîntului și Marelui Mir temeiuri istorico-canonice

Sfințirea Sfîntului și Marelui Mir a fost privită de la început ca un privilegiu și semn al autocefaliei fiecărei comunități ecleziale, condusă de către un episcop<sup>20</sup>. Potrivit canonului 6 al sinodului de la Cartagina numai episcopul are dreptul de a sfinți Sfîntul Mir. În comentariul canonului 6 de la Cartagina se spune că «precum dreptul de a pune mâinile pe cei botezați a trecut de la Apostoli asupra succesorilor lor, episcopi, tot așa a trecut asupra episcopilor și dreptul de a pregăti sau de a sfinți Sfîntul Mir întrebuintat la mirungere (precum și dreptul de a sfinți bisericile, antimisele etc.)<sup>21</sup>.

În conformitate cu dispozițiile canonice fiecare episcop ortodox poate face sfințirea Mirului, dar se obișnuia ca Sfințirea Mirului să se facă numai în Bisericele principale, la patriarhii și mitropolii, ca de pildă la Patriarhia din Constantinopol, la Patriarhia Ierusalimului, a Antiohiei, a Alexandriei, iar în Rusia la Mitropoliile din Moscova și Kiev<sup>22</sup>.

Privind în retrospectivă istoria Bisericii Ortodoxe Române, găsim o dovadă palpabilă de autocefalie a bisericii noastre, care și în privința Sfîntului Mir a avut deplină libertate de a și-l procura după voința sa și după credința sa. Chestiunea Mirului n-a constituit niciodată obiectul unor discuții teologice sau de jurisdicție canonică, pînă în anul 1882, căci astfel s-ar fi rezolvat ca multe altele, în baza autocefaliei noastre bisericești. Încă de prin secolul XVI, Sfîntul Mir s-a sfințit pe pămînt românesc. Domnitorii noștri, cu prilejul vizitelor patriarhilor din Orient — ai Constantinopolului, Ierusalimului, ai Antiohiei și ai Alexandriei — îi invitau să officieze sfințirea Mirului împreună cu Mitropoliții și Episcopii țării<sup>23</sup>. Alteori, patriarhii din Orient trimiteau de multe ori mitropoliților noștri Sfîntul Mir, ca dar. În timpurile din urmă Sfîntul Mir se lua cînd de la Constantinopol, cînd de la Kiev. Mirul procurat în atîtea diferite moduri, Mitropoliții la caz de nevoie îi adăugau untdelemn curat și-l sporeau ca să ajungă pe un timp mai îndelungat. Aceasta este permis de uzul bisericesc. De la începutul veacului al XVII-lea, Patriarhul de Alexandria Meletie Pigas, trimițînd Sfîntul Mir Mitropolitului Moldovei Gheorghe Movilă, îi spunea în scrisoare : «înmulțește-l cu regula știută»<sup>24</sup>.

20. Pr. Asist. dr. Nicolae V. Dură, *Dispoziții și norme economice privind administrarea Sfîntului și Marelui Mir pe teritoriul țării noastre*, expresie elocventă a autocefalității Bisericii de-a lungul secolelor, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei» LVII 1981, nr. 1—2, p. 40.

21. Dr. Nicodim Millaș, *Canioanele Bisericii Ortodoxe*, însoțite de comentarii, vol. II, Partea I, *Canioanele sinoadelor locale*, trad. de dr. Nicolae Popovici și Uroș Kovincici, Arad, 1934, p. 156.

22. Vezi Pr. dr. Ioan V. Dură, *Sfințirea Sfîntului și Marelui Mir*, în «Biserica Ortodoxă Română», CIII 1985, nr. 7—8, p. 550.

23. Actul sinodal al Sfîntei Biserici Ortodoxe Române Autocefale în «Biserica Ortodoxă Română», VI 1882, nr. 12, p. 751.

24. *Ibidem*, p. 755.



Pînă la o vreme, dreptul de a pregăti și sfinți Sfîntul și Marele Mir în creștinătatea ortodoxă îl păstrase pentru sine numai Patriarhia Ecumenică de la Constantinopol, care îl împărțea apoi tuturor Bisericilor Ortodoxe naționale, care stăteau sub autoritatea canonică a Patriarhiei ecumenice. Pe măsură ce Bisericile Ortodoxe naționale și-au dobîndit autocefalia, adică neatîrnarea de Patriarhia de Constantinopol și puterea de a se conduce singure, ele au căpătat și dreptul de a-și sfinți singure Sfîntul și Marele Mir necesar pentru nevoile proprii»<sup>25</sup>. Cu toate acestea Patriarhia Ecumenică și-a păstrat dreptul de a trimite Sfîntul Mir în Țările Române, iar uneori chiar le obliga să-l ia de la ea.

În actul Sinodal al Bisericii Ortodoxe Române din anul 1882 se spune că; «Patriarhia ecumenică nu are nici o supremație asupra Bisericii Române; Căci Românii n-au primit botezul și doctrina creștină de la Constantinopol nici pe întîii lor Episcopi. Căci creștinătatea Românilor este mai veche decît chiar existența Constantinopolului. Românii au venit în Dacia cu sămînța creștinismului încă din veacul al 2-lea după Hristos. Sămînța creștinismului adusă în Dacia, s-a dezvoltat aici prin propriile puteri ale poporului, așa că în veacul al treilea după mărțuria lui Tertulian, Dacia era plină de creștini și Episcopii Daciei au participat la primele Sinoade ecumenice. De aceea nici unul din scriitorii posteriori, care au scris despre creștinarea diferitelor popoare din orientul Europei, precum despre Bulgari și Ruși, despre Unguri, Poloni, Lituani, nu amintesc nimic despre creștinarea posteroară a Românilor, fiindcă ei erau deja creștini din veacurile primare ale creștinismului. Constatăm dar, că nici prin canonul Sinodului IV ecumenic, nici prin altul al vreunui Sinod ecumenic sau local, Biserica Română nu este supusă celei constantinopolitane»<sup>26</sup>.

În Țara Românească sfințirea Sfîntului și Marelui Mir s-a făcut pentru prima dată de către Sinodul Bisericii Ortodoxe Române la Mitropolia din București la 25 martie 1882, fiind o expresie a «autocefaliei», și independenței Bisericii. Faptul acesta putea fi interpretat ca o desprindere totală de sub jurisdicția Patriarhiei ecumenice. Patriarhul Ioachim al III-lea află și-și exprima nemulțumirea printr-o epistolă patriarhală și sinodicească «redactată la 10 iulie 1882. Sfîntul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a instituit o comisie în frunte cu Mitropolitul Iosif Naniescu al Moldovei care să dea răspunsul. Alcătuirea acestui răspuns devenit «act sinodal» i-a revenit învățatului episcop de Roman — Melchisedec», membru al comisiei. Actul sinodal cuprinde în esență două idei majore:

1. «Sfîntul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, pe temeiul istoriei noastre române, pe temeiurile legislației noastre moderne, pe temeiul demnității statului român și al demnității națiunii române declară...

25. Pr. prof. Ene Braniște, *Sfințirea Sfîntului și Marelui Mir*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXIII 1965, nr. 3—4, p. 223—224.

26. *Actul sinodal al Sfintei Biserici Ortodoxe Române*..., p. 745.



că «Biserica Ortodoxă Română a fost și este autocefală în cuprinsul teritoriului României și nici o autoritate bisericească străină nu are dreptul a ne impune ceva»<sup>27</sup>.

2. Sfințirea Sfântului Mir este un atribut indispensabil pentru o Biserică autocefală. Fără acest atribut acea Biserică este lipsită de unul din mijloacele principale spre mântuire, comunicarea Sfântului Duh. A căuta Mirul pe la Bisericiile altor țări înseamnă a nu avea conștiința și încrederea că Duhul Sfânt se pogoară de la Dumnezeu; «*Tot darul desăvârșit de sus este, pogorînd de la Tine Părintele luminilor...*» zice Apostolul împreună cu Sfânta Biserică. Așadar, și Biserica noastră crede că Duhul Sfânt se pogoară și asupra ei precum și asupra celorlalte Biserici și ea-l caută și-l cere de sus, de la Părintele luminilor și Dătătorul a tot darul desăvârșit<sup>28</sup>.

Sfântul și Marele Mir este materia necesară pentru săvârșirea Tainei Mirungerii prin care se împărtășește celor botezați puterea și darurile Sfântului Duh, necesare pentru întărirea și sporirea lor în viața duhovnicească și în virtuțile creștine. Sfântul Mir se obține din untdelemn curat de măsline, amestecat cu vin curat și cu multe și felurite balsamuri, mirodenii și arome — 38 la număr — dintre care cele mai multe sînt produsul sau esența unor arbuști și plante care cresc în Orient, ca de exemplu: arborele de mir (miruitul), irisul, aloele, terebintul, arborele de tămîie etc.

După o veche tradiție statornicită în Biserica Ortodoxă, amestecul materiilor din care este făcut Sfântul Mir se pregătește și se fierbe, cu o rînduială, în primele trei zile din săptămîna Sfințelor Patimi; el este apoi sfințit de către soborul tuturor episcopilor eparhioți (inclusiv arhieriei-vicari), din țară, în frunte cu Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, în Joia din săptămîna Sfințelor Patimi, la Liturghia Sfântului Vasile cel Mare. După aceasta se împarte, prin Mitropolii și Episcopii, tuturor bisericilor, spre a fi folosit de către episcopi la sfințirea bisericilor și antimiselor, iar de către preoți la Taina Mirungerii. Fără el, Taina Mirungerii nu s-ar putea săvârși.

Fiind sfințit de către episcopi și mitropoliți, care sînt urmașii legitimi ai Sfinților Apostoli la conducerea Bisericii, Sfântul și Marele Mir are puterea și harul pe care le avea însăși punerea mîinilor Sfinților Apostoli peste primii creștini. El nu este numai un semn văzut al darurilor și al puterii Sfântului Duh, ci chiar purtător și transmitător al acestor daruri și al acestei puteri<sup>29</sup>. De menționat că din anul 1921, Biserica țara Patriarhiei Bulgare și la recunoașterea autocefaliei acesteia de către Patriarhia din Constantinopol din anul 1945<sup>30</sup>.

27. Pr. prof. dr. Constantin Galeriu, *Autocefalia Bisericii Ortodoxe Române, retro-Bisericii*, XXXIV. 1975, nr. 11—12, p. 1156.

28. *Actul sinodal al Sfintei Biserici Ortodoxe Române...*, p. 756.

29. Pr. prof. Ene Braniște, *Despre Sfântul și Marele Mir și Taina Mirungerii*, în «Biserica Ortodoxă Română», XCVI 1978, nr. 5—6, p. 532.

30. *Ibidem*, p. 534.



### 3. Norme canonice cu privire la administrația Tainei Mirungerii (săvârșitor, primitor)

După întemeierea Bisericii văzute, la Cincizecime, numai Sfinții Apostoli administrau această taină uneori prin punerea mâinilor iar alteori prin ungerea cu Sfântul Mir, ultima practică rămânând în uz până azi crescând numărul creștinilor, Sfinții Apostoli au transmis această putere prin succesiune apostolică urmașilor lor direcți, adică episcopilor și apoi preoților de a oficia această Sfântă Taină. În acest sens Constituțiile Apostolice mărturisesc: «*tu episcopo, sau tu presbitero mai întâi unge cu ulei, apoi Botează cu apă și în fine pecetluiește cu Mir*» (t. II. p. 129—130).

Primitorul Tainei Mirungerii este persoana care a primit botezul valid, adică în numele Prea Sfintei Treimi (can. 49—50 ap.)<sup>31</sup>. Potrivit mărturiilor Sfintei Scripturi și Constituțiilor Apostolice, Taina Sfântului Mir se administrează îndată după botez. Mărturie despre aceasta ne dă și canonul 48 Laodiceea care dispune «*că cei ce se luminează după botez să se ungă cu harismă cerească și să fie părtași împărăției lui Hristos*»<sup>32</sup>. Ungerea cu Sfântul și Marele Mir se face asupra tuturor părților corpului. Mărturie despre «ungerea cu Sfântul Mir la frunte, la ochi, la nas, la gură și la urechi» ne dau canoanele 7 al Sinodului II ecumenic și 95 al sinodului Trulan. Formula pe care o pronunță Episcopul sau Preotul când unge cu Sfântul Mir pe noul botezat este: «Pecetea Darului Duhului Sfânt». Aceste cuvinte împrumutate din expresiile Sfântului Apostol Pavel (II. Cor I, 21—22) și întrebuințate în Biserică la săvârșirea Tainei Ungerii cu Sfântul Mir încă din epoca apostolică au și temeiuri canonice (can. 7 sin. II etc. și can. 85 al sinodului Trulan)<sup>33</sup>.

Din cele expuse rezultă că Taina Sfântului Mir se administrează persoanei îndată ce a primit botezul valid, numai de episcop sau de preot în Biserică.

### 4. Primirea eterodocșilor în biserică

În cursul vremii creștinismul a trecut printr-un proces de diversificare. Membrii lui sînt separați prin deosebiri de credință și trăire, manifestînd mai mult tendințe de dispersare decît de apropiere<sup>34</sup>.

Încă de la început Biserica creștină s-a ocupat îndeaproape prin reprezentanții săi, de accia care s-au dezbinat de la credința adevărată, cît și de acei eretici care voiesc să o îmbrățișeze. Deci sînt două categorii de eretici: unii care s-au depărtat de dogma fundamentală a Bisericii și care necesită botezul din nou; alții care dimpotrivă se deosebesc mai puțin prin abateri de ordin secundar și care nu mai pot fi botezați, ținînd seama că este cu totul oprit repetarea botezului (48 Cart.

31. Pr. Constantin Dron, *Canoanele Apostolice, Text și Interpretare* vol. I, ed. II-a, București 1933, p. 169—171.

32. Dr. Nicodim Mîlaș, *op. cit.*, p. 114.

33. Pr. Constantin Dron, *Canoanele, Text și Interpretare* vol. II, Sinoadele ecumenice, ed. II-a, București, 1933, p. 113, 367.

34. Magistrand Constantin Drăgușin, *Primirea eterodocșilor în Biserică*, în «*Orthodoxia*» IX (1957), nr. 2, p. 280.



68 Ap.), ci numai pecetluiți cu Sfântul Mir, după ce și cei dintâi și cei din categoria a doua se vor fi lepădat în scris și vor fi anatematizat eresul căruia au aparținut. Cauza principală pentru care se procedează astfel, constă în faptul că unii sînt în afară de Biserică și de aceea este necesar botezul, iar ceilalți sînt parte integrantă din Biserică ca și creștinii ortodocși <sup>35</sup>.

Dintre eretici, canoanele primesc prin ungerea cu Sfântul Mir pe Arieni, Macedonieni, Apolinariști, Novațieni, Sabatieni, Tetradiți, Fotienii (can. 7 Laodiceea și 7 al Sin. II. ecumenic). Maniheii, Valentinienii, Marcioniștii, Montaniștii, Pavlicianiștii, Eunomienii, Nestorienii și Eutihienii, sînt primiți *numai* cu botez din nou. Cei care sînt primiți fără să li se mai administreze taina Sfântului Botez vor fi unși cu Sfântul Mir pe frunte, urechi, gură, nări, ochi și așa se vor cumineca, însă și unii și alții, trebuie mai întîi să anatematizeze eresul lor și apoi primiți. Aceștia sînt primiți astfel întrucît Botezul lor e recunoscut valid, adică în numele Prea Sfintei Treimi. Admițînd că cel ce botează este instrumentul lui Hristos pentru a cîștiga oameni la mîntuire, el săvîrșește numai funcțiunea, iar Harul vine de sus, numai astfel se explică primirea fără repetarea Botezului a Macedonienilor și Ariienilor.

Cu privire la Donatiști, urmașii lui Donat, Sinodul din Cartagina prin canonul 66, din cauza lipsei prea mari de clerici în Africa, au hotărît să-i primească fără a repeta Botezul; și aceasta iarăși este o excepție din cauza împrejurărilor <sup>36</sup>. Putem conchide că prin Canonul 7 al Sinodului II ecumenic din Constantinopol s-a inaugurat practica unei economii reduse față de anumite erezii, spre deosebire de acrivia absolută față de altele.

Practica primirii a devenit astfel mai nuanțată; economia totală, fără repetarea nici unei taine la primirea unor eterodocși, economie redusă, sau primirea prin mirungere a altor eterodocși și acrivie, sau primirea unei a treia categorii de eterodocși prin botez. Dar lista nominală a celor trei categorii de eterodocși și-a pierdut actualitatea, din cauza dispariției celor mai mulți dintre ei. După 1054 și 1517 Biserica Ortodoxă s-a văzut pusă în fața altor eterodocși: a catolicilor și a diferitelor feluri de protestanți ieșiți din reformă. Problema care rămîne actuală pentru Biserică acum este că, ținînd seama de felul cum a împărțit Biserica Veche diferitele categorii de eterodocși ale acelor timpuri, principiile practice fiind permanent valabile să se călăuzească de ele în împărțirea eterodocșilor contemporani. Practic, Biserica așa a și procedat în trecut și după aceleași principii se călăuzește în contactul ei cu celelalte Confesiuni creștine, fie la nivel ecumenic, fie la diferite întîlniri bilaterale. Devenind tot mai accentuate pozițiile doctrinare ale Bisericii Apusene, deosebite de cele ale Bisericii Ortodoxe, aceasta din urmă a impus restricții privitoare la primirea membrilor Bisericii Ro-

35. Zosima Tărâlă și Haralambie Păpescu, *Pidallon cu orînduire nouă și tălcuiri*, Ed. Institutului de Arte Grafice «Speranța», București, 1933, p. 121.

36. Dr. Nicodim Milas, *op. cit.*, p. 230.



mano-Catolice care veneau la Ortodoxie. Aceștia erau primiți în Biserică fie în urma unei repudieri din partea lor a învățaturii lor, fie prin ungere cu Sfântul Mir, conform dispozițiilor canoanelor : 7 al Sinodului II ecumenic și 95 al Sinodului Trulan<sup>37</sup>.

Ulterior primirea romano-catolicilor în Biserica Ortodoxă se făcea în general prin repudiere scrisă și ungere cu Sfântul Mir. Așa a hotărât Sinodul local de la Constantinopol din anul 1484, la care au participat patriarhii din Constantinopol, Alexandria, Antiohia și Ierusalim. Măsurile însă n-au rămas întotdeauna aceleași, ci au alternat în raport cu atitudinea romano-catolicilor față de Ortodoxie. Astfel, din cauza acțiunii de prozelitism a romano-catolicilor, Patriarhia din Constantinopol, sub patriarhul Chiril al V-lea, a hotărât în anul 1756, ca o măsură pedagogică, rebotezarea romano-catolicilor, motivînd că ei săvîrșeau botezul prin stropirea cu apă<sup>38</sup>. În Pidalion se spune : «Botezul latinilor este simplă turnare, noi nu zicem că-i rebotezăm, ci îi botezăm. Latinii sînt nebotezați deoarece ei nu fac trei afundări la botez precum s-a predanisit de la începutul Bisericii Ortodoxe de Sfinții Apostoli»<sup>39</sup>. În secolul al XVIII-lea s-a revenit din nou asupra deciziei din 1484, primirea romano-catolicilor făcîndu-se în urma unei repudieri scrisă sau prin ungere cu Sfântul Mir.

În ce privește primirea protestanților (luterani și calvini) în Biserică, la început grecii au ezitat să ia o măsură unitară. La începutul secolului XVIII, patriarhii Ciprian I și Ieremia al III-lea din Constantinopol erau de părere că protestanții să fie primiți în Biserică ca și catolicii prin ungerea cu Sfântul Mir.

În Biserica Rusă, începînd cu secolul XII, romano-catolicii erau primiți prin ungere cu Sfântul Mir. După consiliul de la Florența de la 1441 pînă la 1667 romano-catolicii au fost primiți în Biserică prin rebotezare, practică ce a fost întărită printr-o hotărîre a sinodului de la Moscova din 1620, sub patriarhul Filaret Nichitici, din cauza încercărilor catolice de a extinde uniația în ținuturile limitrofe. Sinodul din 1667 de la Moscova a hotărît primirea romano-catolicilor prin mirungere, odată ce pericolul uniației încetase. De la 1757 se acceptă metoda lui Petru Movilă, aplicată în Ucraina încă de la 1646, de a-i primi prin ungerea cu Sfântul Mir numai pe catolicii neconfirmați, iar pe cei confirmați numai cu măr-turisirea păcatelor și repudierea învățaturii lor.

Cu privire la luterani și calvini, Rușii pînă la 1718, îi rebotezau, dar din acest an, cu avizul Patriarhului de Constantinopol Ieremia al III-lea sînt primiți fără repetarea botezului, dar cu mirungerea, pentru că nu au confirmarea ca latină<sup>40</sup>.

37. Arhim. Chesariu Gheorghescu, *Învățătura ortodoxă despre iconomia dumnezeiască și iconomia bisericască*, în «Studii Teologice» S. II-9 XXXII (1980) nr. 3—6, p. 453.

38. *Ibidem*, p. 456.

39. Zosima Târâlă și Haralambie Popescu, *op. cit.*, p. 125.

40. Arhim. Chesariu Gheorghescu, *op. cit.*, p. 457—458.



### 5. «Confirmarea» la Romano-Catolici și în confesiunile protestante

Taina Mirungerii este numită în Biserica Romano-Catolică «Confirmare». Cu privire la taina «Confirmării» există diferențe între Ortodoxie și Catholicism.

Potrivit canonului 880 din noul Cod de Drept Canonic, în Biserica Romano-Catolică, Confirmarea este conferită de către Episcop prin ungerea cu Sfântul Mir pe frunte cu degetul mare în semnul Crucii, pronunțând în același timp formula: «Eu te însemn cu semnul crucii și te confirm cu mirul mântuirii în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh. Amin». Apoi episcopul îl atinge pe cel confirmat cu palma pentru a-l face să înțeleagă că trebuie să sufere persecuția pentru credință și-i spune: «Pacea să fie cu tine», pentru că suferințele îndurate din dragoste pentru Iisus Hristos îi dă o mare pace sufletească. La sfârșitul ceremoniei episcopul dă tuturor binecuvântarea sa. Sfântul Mir este un amestec de ulei de măline și de balsam, care nu poate fi sfințit decât de episcop, sfințire care are loc la catedrală în Joia Sfântă<sup>41</sup>. Cu privire la celebrarea tainei Confirmării, Can. 881 dispune că aceasta are loc în Biserică în cursul Misei, însă ea poate fi celebrată și în afara Misei într-un loc cuviincios<sup>42</sup>.

În Biserica Romano-Catolică săvârșitorul tainei Confirmării este episcopul (can. 882). Canoanele 883 și 884 prevăd că în caz de necesitate episcopul poate transmite această putere de a administra această Sfântă Taină la un preot care în virtutea dreptului universal sau a unei concesiuni particulare al autorității competente, conferă și el valid această sfântă Taină, însă numai pe teritoriul care i-a fost indicat (can. 887). Pentru a administra în mod legal confirmarea într-o altă dioceză, episcopul are nevoie de permisiunea episcopului diocezan (can. 886)<sup>43</sup>.

Biserica Romano-Catolică învață că cel botezat, înainte de confirmare, trebuie să se mărturisească și să primească Sfânta Împărtășanie<sup>44</sup>. Această doctrină este întărită și de canonul 889 care dispune că numai cel botezat poate primi confirmarea<sup>45</sup>.

În afară de pericolul de moarte (primitorul Tainei Confirmării), trebuie să fie bine instruit în adevărurile de credință și această pregătire

41. *Code de Droit Canonique. Texte officiel et traduction française par. La société internationale de Droit canonique et de Legislations Religieuses comparées*, Paris, 1983, p. 160.

Vezi și: François Spirago, *Catéchisme catholique Populaire*, Paris, 1903, p. 475. Louis Boucard, Vicaire a Saint-Suplice, *Les Sacrements. Doctrine Hittsoire*, Paris, 1912, p. 128.

42. *Code de Droit Canonique...* p. 160.

43. *Ibidem*, p. 161.

Vezi și: Louis Boucard, *op. cit.*, p. 128.

44. François Spirago, *op. cit.*, p. 477.

45. *Code de Droit Canonique...* p. 162.



pentru confirmare se face prin meditație, post și rugăciune. După această pregătire confirmandul trebuie să fie prezental pentru Confirmare de preotul său catolic sau să prezinte un certificat care atestă că este suficient pregătit (can. 890)<sup>46</sup>. Taina confirmării este conferită credincioșilor în jurul vârstei rațiunii (7 ani). Confirmarea se administrează primitorului înainte de vârsta rațiunii numai în cazul pericolului de moarte. Vârsta potrivită pentru administrarea acestei sfinte taine este de 12 ani împliniți (can. 891), dar el nu trebuie să amâne fără motiv pînă la 14 ani. Prin urmare vârsta în care se poate administra această taină variază între 7 și 14 ani.

Confirmandul primește la confirmare numele unui sfînt pe care îl are ca patron<sup>47</sup>. Primitorul Tainei confirmării este asistat în timpul ceremoniei de un naș. Potrivit canonului 892 nașului îi revine obligația să supravegheze ca persoana confirmată să se conducă ca un adevărat martor al lui Hristos și să-l ajute pe finul său în împrejurări diferite ale vieții<sup>48</sup>.

Condițiile care se cer nașului de la confirmare sînt : 1. să fi fost ales de persoana care a fost botezată, de părinții săi sau de cei care-i țin locul lor ; dacă ei au meteahnă, de preot sau săvîrșitor, și dacă ei au aptitudini și intenția de a împlini această funcție ; 2. să aibă vârsta de 16 ani împliniți în afară de cazul cînd Episcopul diocesan n-a stabilit o altă vîrstă ; 3. să fie catolic confirmat, să fi primit taina Sfintei Euharistii, și să ducă o viață coerentă cu credința și cu funcția pe care el și-o va asuma ; 4. să nu fie supus vreunei pedepse canonice ; 5. să nu fie nici tată, nici mamă persoanei care trebuie să fie confirmată (can. 874)<sup>49</sup> ; 6. să fie de același sex cu persoana de confirmat ; 7. să fie altul decît nașul de la botez<sup>50</sup>.

Protestanții nu admit «Confirmarea» ca taină instituită de Domnul Iisus Hristos. Ei susțin că, confirmarea nu este altceva decît o mărturisire de credință solemnă, făcută în fața episcopului și fără nici-un efect supranatural promis de Dumnezeu. Biserica, spun ei, voiește ca cei care au fost botezați în copilărie să fie conduși către vârsta de zece sau douăzeci de ani în fața episcopului. În prezența acestuia are loc mărturisirea de credință, fiind făcută de părinții lor și de nașii lor, după care episcopul își pune mîinile peste ei. Ei susțin că această ceremonie instituită de Biserică a luat numele de confirmare<sup>51</sup>.

46. François Spirago, *op. cit.*, p. 477.

47. *Ibidem*, p. 476, 478.

48. *Code de Droit Canonique*, p. 162.

49. *Ibidem*, p. 159.

50. François Spirago, *op. cit.*, p. 478.

51. Louis Boucard, *op. cit.*, p. 119.



## 6. Concluzii

Potrivit doctrinei Bisericii Ortodoxe, Mirungerea este Taină instituită de Domnul nostru Iisus Hristos.

Spre deosebire de Protestanți care susțin că, «Confirmarea» este o ceremonie instituită de Biserică, Romano-Catolicii învață că, «Confirmarea» este o Taină instituită de Mântuitorul Iisus Hristos.

Între Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică există deosebiri cu privire la săvârșitorul, primitorul, timpul și locul oficierei Tainei Mirungerii. În Biserica Ortodoxă, săvârșitorul văzut al Tainei Ungerii cu Sfântul Mir este episcopul sau preotul, iar primitorul este persoana care a primit botezul valid, adică în numele Prea Sfintei Treimi. Materia folosită pentru oficierea Tainei Mirungerii este Sfântul Mir sfințit în Joia Patimilor de către soborul tuturor episcopilor eparhioți, în frunte cu înființătorul fiecărei Biserici Ortodoxe Autocefale.

Ungerea cu Sfântul și Marele Mir se face în Biserică de către episcop sau preot persoanei îndată ce a primit botezul valid, pe toate părțile corpului în semnul Sfintei Cruci.

În Biserica Romano-Catolică, săvârșitorul obișnuit al Tainei «Confirmării» este numai episcopul care-l unge pe confirmand numai pe frunte în semnul crucii, pentru a arăta că noul creștin confirmat nu trebuie lipsit niciodată de crucea lui Iisus Hristos. Preotul romano-catolic poate oficia această taină numai după ce a obținut aprobarea specială de la Suveranul Pontif, folosind Sfântul Mir binecuvântat de un episcop în Joia sfântă.

La Romano-catolici confirmarea se oficiază în Biserică, în cursul Misei sau în afara ei, după ce confirmandul a primit Sfânta Împărtășanie și a împlinit vârsta de șapte ani.

Drd. GIBĂ D. GHEORGHE



## BISERICA ȘI VIAȚA

### ÎNȚELESURILE CONCILIARITĂȚII ORTODOXE ȘI PARTICIPAREA CREDINCIOȘILOR LA EA ASTĂZI \*

#### A. PRACTICA CONCILIARĂ ÎN ISTORIA BISERICII ȘI PROCESUL PRECONCILIAR (PRESINODAL) ACTUAL

Conciliaritatea eclesială se prezintă sub trei forme majore: a) ca stare de spirit permanentă ce derivă din comuniunea divino-umană; b) ca exercițiu ordinar de responsabilitate comună pentru viața Bisericii; c) ca răspuns excepțional dat unei stări de criză spirituală gravă care afectează adevărul credinței comune sau unitatea și identitatea Bisericii în lume.

##### 1. Conciliaritatea ca stare de spirit permanentă a vieții Bisericii

Conciliaritatea sau sinodalitatea (într-un înțeles spiritual profund) nu se reduce la ținerea formală de concilii sau sinoade, căci ea este, mai întâi de toate, o stare de spirit permanentă care derivă din comuniunea Bisericii cu viața Sfintei Treimi. În sensul ei, cel mai profund, conciliaritatea este reflexul vieții treimice în viața Bisericii. Cu alte cuvinte, conciliaritatea eclesială este prezentă acolo unde se realizează re-uniunea (readunarea) ființelor umane prin voința lui Dumnezeu-Tatăl, în numele lui Hristos, în comuniunea Sfântului Duh. În sensul acesta, conciliaritatea este identică cu catolicitatea (sobornicitatea) Bisericii: ea este deci, legată de natura însăși a Bisericii ca și comuniunea divino-umană.

Cuvintele *Ecclesia* (Biserică), *Sinod* și *Conciliu* sînt, din punct de vedere etimologic, aproape similare.

*Ecclesia* (de la verbul grec *ekkaléo* - chem, convoc) înseamnă adunarea convocată (prin inițiativă divină).

Conciliu (lat. *Concilium*) derivă de la *con-ca-lum*, respectiv, *con-calare*. Calare înseamnă a convoca. Cuvîntului latin calare corespunde cuvîntul grec *kaló*. *Concillum* este, de asemenea, adunare convocată.

\* Acest articol reprezintă, sub o formă mai elaborată, conținutul unei conferințe ținute, în 28 februarie 1988, la Institutul Teologic «St. Serge» din Paris. El a fost publicat în «Service Orthodoxe de Presse» (SOP), Paris, nr. 127, aprilie 1988 (în largi extrase), și în «Supplément au SOP», nr. 127 A, (text integral), cu titlul original «La participation des baptisés au processus préconciliaire».



Synodos ( - cale împreună, drum comun) vrea să spună, de asemenea, adunare pentru o acțiune comună<sup>1</sup>.

Conciliaritatea Bisericii ca adunare convocată în numele lui Hristos se manifestă mai întâi în experiența sa euharistică și liturgică, ea este realizarea însăși a unității Bisericii, starea și procesul de edificare spirituală a Bisericii ca și comuniunea divino-umană.

Conciliaritatea este experiența comună a *reconcilierii* sau împăcării oamenilor cu Dumnezeu și întreolaltă; ea este răstignirea egoismului (individual și colectiv) pentru a ne însuși viața lui Hristos Cel înviat care nu este decît dăruire de Sine lui Dumnezeu și semenilor. Conciliaritatea este, deci, frățietatea trăită în Hristos și pentru Hristos, manifestată în slujirea pentru alții sau adusă altora.

Pe scurt, ea este experiența sfințeniei în Biserica păcătoșilor! De aceea, finalitatea însăși a conciliarității este de-a preamări Sfînta Treime prin realizarea comuniunii Sfinților în fiecare loc și în toate timpurile. Tot din acest motiv, comuniunea Sfinților este forma cea mai intensă a conciliarității.

În sensul acesta, participarea credincioșilor la realizarea conciliarității ca stare de spirit permanentă sau reflex al vieții treimice în comunitatea eclesială (cf. Ioan 17, 21—23) începe cu însăși Botezul. Căci Botezul este începutul vieții de comuniune cu Tatăl, Fiul și Sfîntul Duh, ca experiență a frățietății în Hristos, care este, deodată, Dumnezeu și Frațele nostru. Fiecare credincios botezat contribuie la realizarea acestei conciliarități ca stare de spirit pe măsura intensității unirii sale cu Hristos și a dragostei sale față de semenii, adică pe măsura sfințeniei sale.

## 2. Conciliaritatea ca responsabilitate comună permanentă pentru viața Bisericii

Conciliaritatea trebuie să fie luată în considerație și sub aspectul ei de practică constantă a responsabilității comune pentru viața Bisericii. Consilii și comitete parohiale, sau consilii eparhiale, sinoade provinciale sau naționale, conferințe sau sinoade panortodoxe, toate nu trebuie să fie altceva decît organe sau slujitori ai conciliarității ca dragoste frățască în Hristos și responsabilitate în fața Lui și a Evangheliei Sale.

Exercițiul responsabilității comune pentru viața Bisericii la nivel local, regional, național sau internațional este o slujire adusă conciliarității și o manifestare a ei ca stare de comuniune frățască.

În cursul istoriei Bisericii, această conciliaritate s-a manifestat în diferite forme, atît la nivel de parohie și eparhie cît și la nivel regional și universal. Cu toate acestea, se disting două forme majore de conciliaritate sau sinodalitate cît privește componența conciliilor sau sinoadelor: sinoadele episcopilor și sinoadele mixte, la acestea din urmă participau de asemenea, alături de episcopi, și preoți, diaconi și laici sau mireni.

Desigur, în majoritatea cazurilor responsabilitatea comună se prezenta diferențiată și aceasta datorită responsabilității pastorale diferite. Dacă sinodul episcopilor a fost totdeauna considerat ca fiind cea mai

1. Vezi H. Küng, *Strukturen der Kirche*, Freiburg im Breisgau, 1926, p. 19.



înaltă autoritate în materie de decizie privind credința și viața Bisericii în ansamblul ei, aceasta se datorește faptului că episcopilor, ca păstori și capi ai Bisericilor locale (eparhiilor), le-a fost încredințată responsabilitatea cea mai mare prin faptul însuși al hirotoniei lor (pe seama acestor Biserici).

Prin hirotonie, episcopul devine cu adevărat capul unei Biserici locale, slujitorul său cel mai răspunzător pentru întreaga viața ei în unitatea credinței comune, «încredințată odată pentru totdeauna sfinților» (Iuda 3) și transmisă de-a lungul veacurilor.

În calitate sa de cap și păstor al unei Biserici locale, episcopul are datoria de-a reprezenta în sinod pe toți credincioșii botezați ce se află în răspunderea sa pastorală. În acest sens trebuie înțeleasă expresia patristică: «Ecclesia est in episcopo et episcopus est in Ecclesia», Biserica este în episcop și episcopul este în Biserică (Sf. Ciprian al Cartaginei), precum și definiția dată unui sinod ecumenic ca sinod al episcopilor: «Concilium episcoporum est».

În timpul istoriei Bisericii se pot vedea dezvoltându-se mai multe tipuri de conciliaritate sau de sinodalitate în privința reprezentării și a autorității lor.

- sinodul Bisericilor locale primare,
- sinodul episcopilor unei regiuni mai mult sau mai puțin mare, precum și adunări bisericești mai puțin formale convocate cu scopuri diferite, cu participarea și a laicilor și a călugărilor, cel puțin la dezbatere, dacă nu la luarea de decizii,
- sinodul ecumenic din timpul Imperiului român creștin.
- sinoadele endemouse care, sub o altă formă, se numesc «sfântul sinod» sau «sinodul permanent» în Bisericile Orientului,
- conferințele panortodoxe ale secolului nostru,
- sinoadele episcopilor occidentali ținute sub autoritatea papilor,
- sinoadele de reformă și unioniste din Evul Mediu, sinodul ca «ecclesia repraesentativa» pe baza înțelegerii protestante a Scripturii și a comunității eclesiale,
- sinodul delegaților inspirat de modelul parlamentar modern,
- forma nouă de consultare și de luare de hotărâri responsabile care se întâlnește în adunările ecumenice din timpurile mai noi,
- conferințele episcopale și sinodul episcopilor, din Biserica Romano-Catolică cu autoritate pur consultativă față de papă, înființate după Conciliul Vatican II<sup>2</sup>.

La ora actuală, situația exercitiului conciliarității în diferitele Biserici Ortodoxe autocefale variază de la o Biserică la alta în ceea ce privește participarea preoților și laicilor la alegerea episcopilor sau la luarea de hotărâri privind diverse aspecte ale vieții Bisericii.

Ar fi interesant și util să se întocmească un raport complet asupra stării actuale a participării mirenilor la luarea în comun a hotărârilor privind diferite probleme ale vieții bisericești în fiecare Biserică Ortodoxă autocefală.

2. Vezi *Konzile und die oekumenische Bewegung*, Studien des Oekumenischen Rates der Kirchen nr. 5, Geneva, 1968, p. 10—11; Liviu Stan, *Mirenii în Biserică*, Sibiu, 1939, 816 p.



### 3. Sinodul ecumenic și practica actuală a conciliarității panortodoxe

Cel de-al VII-lea Sinod ecumenic s-a ținut la Niceea în anul 787. De atunci, Ortodoxia n-a mai cunoscut evenimente conciliare a căror autoritate să fie egală cu cea a sinoadelor ecumenice. În general, se consideră că un sinod ecumenic este un eveniment extraordinar datorat căutării comune a unei soluții în fața unei crize grave care amenință adevărul credinței ortodoxe sau unitatea Bisericii și identitatea vieții sale în lume.

Ceea ce explică marea autoritate de care se bucură cele șapte sinoade ecumenice din timpul Imperiului roman creștin este faptul că definițiile lor se referă la credința creștină universală.

Episcopii adunați în sinodul ecumenic sînt *organul prin care se exprimă conștiința comună a Bisericii în materie de credință*. Episcopii adunați în sinod ecumenic reprezintă, de fapt, adunarea Bisericilor locale sau comuniunea Bisericii celei Una și Sfîntă (Una Sancta). Cînd credința are nevoie, în fața ereziilor, de o definiție care să permită distincția dintre adevăr și eroare, episcopii adunați în sinod ecumenic sînt *judecători și dascăli ai credinței Bisericii universale, precum și interpreți ai Scripturii ca martori ai credinței apostolice* prin faptul însuși al răspunderii lor pastorale supreme în fiecare Biserică locală. Aceasta explică de ce definițiile lor au valoare de sentință și proclamarea solemnă de către ei a credinței este normativă pentru Biserica întreagă. Din acest motiv, un sinod ecumenic este un eveniment în care episcopii exprimă într-un mod deosebit această comuniune în Duhul Sfînt care totalizează într-un moment adevărul credinței și ajută ca ea să fie formulată sau exprimată în puritatea sa în fața unei deformări reale. Conștiința că un sinod ecumenic este un eveniment harismatic în care Duhul Sfînt împlinește făgăduința Domnului privind indefectibilitatea sau statornicia Bisericii Sale (Matei 16, 18) care este stîlpul și temelie adevărului (I Timotei 3, 15) se vede în formula utilizată începînd cu «sinodul apostolic» (Fapte 15, 28): «Păruți-s-a Sfîntului Duh și nouă» (adică, așa a opinat Sfîntul Duh și noi).

Definițiile și hotărîrile unui sinod ecumenic nu sînt tratate de teologie, ci *necesarul* obligatoriu pentru ca credința apostolică și unitatea Bisericii în adevăr să fie salvate în fața erorii sau rătăcirii. Cu alte cuvinte, un sinod ecumenic nu este un simplu schimb de opinii, ci un consens sau o unanimitate față de o problemă, vitală pentru viața Bisericii.

*Împăratul roman devenit creștin a convocat sinodul pentru a avea pace în Imperiu și pentru a păstra unitatea Imperiului. Cu toate acestea, episcopii adunați în sinod nu sînt, cum s-a spus uneori, simplii consilieri ai împăratului într-o problemă a cărei soluție finală se află deja în mîinile șefului Statului. Sinoadele ecumenice erau convocate de către împărați care au asigurat desfășurarea lor și au făcut din hotărîrile sinoadelor legi ale Statului creștin sau ale întregii lumi pe care o stăpîneau (oikoumene). Cu toate acestea, au fost și sinoade convocate de împărați cu intenția de-a fi un sinod ecumenic, dar ele n-au fost recu-*



noscute ca atare de către conștiința Bisericii. Așa, de pildă, sinoadele de la Sardica (343), Seleucia-Rimini (359) sau sinodul iconoclast de la Hieria (754).

În sinoadele ecumenice, *trimișii sau legații papei* se bucurau de onoare și influență (autoritate morală) deosebită, pentru că scaunul de Roma a fost totdeauna recunoscut de către răsăriteni ca fiind primul între scaunele episcopale ale creștinătății, dar Răsăritul creștin n-a considerat niciodată pe papa superior sau deasupra sinodului. Sinoadele II și V ecumenice (381 și 553) s-au ținut fără participarea reprezentanților papei.

Recunoașterea unui sinod de către papa Romei era importantă, întrucât el era patriarhul Apusului și primul între episcopii Bisericii, dar această recunoaștere n-a fost considerată în Răsărit ca fiind o condiție absolută pentru ecumenicitatea unui sinod. Sinodul de la Constantinopol din 869 și cel de la Ferrara-Florența din 1439, în ciuda recunoașterii lor de către papa nu sînt considerate de către Biserica Ortodoxă ca ecumenice.

Unele sinoade s-au proclamat ele însele ecumenice, dar n-au fost recunoscute ca atare (Efes, 449, Hieria, 754, etc.), în timp ce altele n-au exprimat ele însele această intenție și totuși au fost recunoscute ca fiind sinoade ecumenice, de pildă, Niceea I (325), Constantinopol I (381) și Constantinopol II (553).

Așadar, criteriul ecumenicității unui sinod rămîne în ultimă analiză adevărul însuși al proclamării credinței sau recunoașterea de către conștiința Bisericii a fidelității lui față de Revelație sau față de Tradiția apostolică. Cu alte cuvinte, un sinod este ecumenic dacă credința pe care a proclamat-o este ortodoxă, căci numai adevărul este universal pentru întreaga Biserică.

Receptarea unui sinod de către corpul Bisericii întregi, prin conștiința eclesială a tuturor credincioșilor botezați, nu face un sinod infailibil sau ecumenic, ci doar îl recunoaște ca atare, dacă el, într-adevăr, a fost așa<sup>3</sup>.

După schisma (dintre Apus și Răsărit) din 1054, după căderea Imperiului bizantin (1453) și după dezbinarea Occidentului din secolul al XVI-lea, practica conciliară a Bisericii din primul mileniu, deja ea însăși destul de dificilă, nu mai era realizabilă.

Practica conciliară între diferitele Biserici ortodoxe în Răsărit s-a manifestat mai degrabă sub formă de consultări cu ocazia vizitelor și prin schimbul de scrisori, decît prin sinoade interortodoxe, deși acestea n-au lipsit cu totul, mai cu seamă în secolul al XVII-lea în fața primejdiei prozelitismului romano-catolic și protestant.

<sup>3</sup> Vezi Kallistos Ware, *L'exercice de l'autorité dans l'Eglise Orthodoxe*, în revista «Irenikon», nr. 4, 1981, pp. 451—471 și nr. 1, 1982, pp. 25—34; H. Jedin, articolul Concile în «Encyclopédie de la foi», (H. Fries), Paris, 1965, tomul I.



Totusi, ideea și dorința (inerii unui sinod panortodox s-a dezvoltat cu putere numai în timpul secolului nostru care se caracterizează prin redescoperirea practicii conciliarității între Bisericile ortodoxe autocefale, precum și prin dialogul dintre diferitele confesiuni creștine. Momentele principale care au marcat considerabil redescoperirea și intensificarea practicii conciliare panortodoxe sînt: Enciclica Patriarhiei de Constantinopol din 1920, consultațiile panortodoxe din 1923 (Constantinopol: reforma calendarului), și din 1930 (Muntele Athos, cînd s-a discutat asupra temelor unui viitor sinod panortodox), conferințele panortodoxe de la Rodos (1961, 1963, 1964) și de la Chambésy (Elveția, 1968) care au tratat despre deschiderea Ortodoxiei față de alte Biserici sau tradiții creștine, precum și despre temele și felul în care trebuie pregătit viitorul sinod panortodox.

Merită să amintim aici că una dintre cele șase teme alese (în 1968) de către cea de-a IV-a conferință panortodoxă ca subiect de dezbătut la viitorul sinod era: *Participarea mai intensă a laicilor la viața liturgică și la viața bisericească în general.*

Din nefericire, această temă nu se mai află astăzi pe agenda viitorului sinod panortodox.

Cele zece teme fixate de către prima conferință panortodoxă preconiliară, din 1976, sînt următoarele:

- 1) diaspora ortodoxă și organizarea ei canonică;
- 2) autocefalia și modul proclamării ei;
- 3) autonomia și modul proclamării ei;
- 4) dipticele (ordinea canonică a Bisericilor ortodoxe în comuniunea universală);
- 5) problema calendarului comun;
- 6) impedimente la cununie;
- 7) importanța postului și observarea lui astăzi (inițial, pînă în 1986, această temă era formulată: readaptarea prescripțiilor bisericești privind postul);
- 8) relațiile Bisericilor ortodoxe cu ansamblul lumii creștine;
- 9) Ortodoxia și Mișcarea ecumenică;
- 10) contribuția Bisericilor ortodoxe locale la realizarea idealurilor creștine de pace, libertate, fraternitate și dragoste între popoare și suprimirea discriminării rasiale.

Pînă în prezent, s-au ținut trei conferințe panortodoxe presinodale (Chambésy 1976, 1982 și 1986) și au fost tratate șase din temele menționate mai sus. Rămîne ca cea de-a IV-a conferință panortodoxă preconiliară să trateze temele privind diaspora, autocefalia, autonomia și dipticele. Apoi, dacă totul merge bine, Patriarhia de Constantinopol, în acord cu celelalte Biserici ortodoxe autocefale și autonome, va convoca Sfîntul și Marele Sinod panortodox.



## B. BIENĂMUL PARTICIPĂRII CREDINCIOȘILOR BOTEZAȚI LA PROCESUL PRECONCILIAR ACTUAL

1. Pentru un anumit număr de teologi, clerici și laici, *ținerea într-un* a unui *sinod panortodox* în epoca actuală nu este dictată mai întâi de o criză gravă care ar amenința adevărul credinței ortodoxe sau unitatea și identitatea Bisericii în lume. Procesul lung prin care au fost alese temele de pe agenda sinodului ar arăta el însuși că nici o temă nu se impune ca fiind o problemă gravă ce ar cere ținerea unui sinod panortodox ale cărui hotărâri să fie obligatorii pentru întreaga Ortodoxie și care să se înscrie în rîndul marilor sinoade ecumenice.

Pe de altă parte, condițiile istorice în care au avut loc sinoadele ecumenice nu mai sînt aceleași : imperiul creștin nu mai există, nici împăratul care convoca sinoadele și asigura desfășurarea lor, nici papa, ca patriarh al Occidentului și primul între episcopi, nu mai aparține Ortodoxiei. Trebuie, oare, să se țină un sinod panortodox în această situație și să se creadă că el ar putea fi considerat apoi ca fiind ecumenic ? Este, oare, episcopatul ortodox din lumea întreagă în măsură să se adune pentru a dezbate și a decide în mod liber într-un sinod ? Acest gen de întrebări derivă mai ales din compararea unui viitor sinod panortodox cu cele șapte sinoade ecumenice din trecut, și nu dintr-o analiză profundă a problemelor reale pe care le pune lumea contemporană diverselor Biserici ortodoxe.

Cît privește faptul că există o dorință de-a ține un sinod panortodox și deci de-a se angaja într-un proces preconiliar de pregătire, în ciuda faptului că nu se află nici o amenințare a adevărului credinței ortodoxe sau a unității eclesiale, arată clar că ideea ținerii unui sinod panortodox lansată în jurul lui 1930 era și rămîne încă o *aspirație profundă la o reînnoire și la o aprofundare a practicii conciliare inter și panortodoxe*, după secole de izolare și de experiență sub diferite tipuri de stăpînire străină, cînd Ortodoxia era mai degrabă confruntată cu supraviețuirea decît cu dezvoltarea bisericească și misionară comună. Ideea necesității ținerii unui sinod panortodox era o nouă trezire a conștiinței că Ortodoxia, una în credință și în viața sacramentală, trebuie să fie una și în luarea de hotărîri comune cu privire la problemele noi care se pun Bisericii astăzi. Această conștiință a *necesității unei mărturii comune mai eficace în fața lumii de azi* se exprimă, de fapt, în dorința după un sinod panortodox. Sentimentul multor ortodocși este că, în fața modernității, Biserica nu poate da răspunsuri adecvate. În același timp, se constată că Tradiția nu este un proces închis, ci deschis, că hotărîrile sinoadelor de altădată nu sînt răspunsuri gata făcute pentru situații noi. Și, deci că, dacă Biserica Ortodoxă este continuatoarea Părinților și a sinoadelor ea poate și trebuie să fie în măsură să răspundă la probleme noi prin soluții noi, pentru a putea reînnoi fidelitatea sa față de Tradiția apostolică, față de Evanghelia lui Hristos. Ținerea unui sinod panortodox corespunde tocmai acestei nevoi de-a urma exemplul și spiritul Părinților Bisericii, mari dascăli și păstori ai timpului lor.



Procesul actual de pregătire a viitorului sinod panortodox este în el însuși binefăcător pentru viața Ortodoxiei, pentru că el ajută la întărirea conștiinței responsabilității comune și la înțelegerea ca autocefalia bisericească nu este izolare sau închidere în sine, ci libertate pentru o responsabilitate comună matură și reînnoită.

2. În privința celor zece teme care sînt propuse pentru viitorul sinod panortodox, foarte puține dintre ele apar cu adevărat destul de importante pentru a fi dezbătute de sinod și pentru ca un astfel de sinod cu autoritatea care îl caracterizează să se pronunțe asupra lor.

Desigur, totul depinde din ce punct de vedere este privită o temă sau alta: dacă este vorba să se caute răspuns problemelor vieții cotidiene cum ar fi, de pildă, postul, impedimentele la căsătorie, calendarul comun etc., atunci este evident că problema dipticelor pare nesemnificativă. Dar din punct de vedere al relațiilor interortodoxe, ea apare mai importantă. Autocefalia și autonomia trebuie văzute în aceeași perspectivă a relațiilor interortodoxe. Problema unității diasporei nu este privită în același fel în țările tradițional ortodoxe, dar ea constituie o problemă foarte serioasă în afara frontierelor acestor țări, căci ea este un obstacol serios cînd e vorba de o mărturie comună (unitară) și îngreuiază înțelegerea felului cum funcționează practic eclesiologia ortodoxă în situații diferite de cele unde principiul etnic coincide cu principiul teritorial, în starea de autocefalie.

În același timp, canoanele vechi din timpul Imperiului bizantin nu acoperă situația istorică nouă în care un singur oraș poate avea astăzi o populație de două sau trei ori mai mare decît întreaga populație a Imperiului creștin de altădată, și în care realitatea națiunilor moderne nu poate fi pusă total între paranteze. Deci, pentru situații noi, trebuie stabilite reguli pastorale noi care ajută ca unitatea eclesială locală să fie exprimată prin colegialitate și cooperare frățească între mai mulți episcopi, acolo unde principiul «episcopatului monarhic» (un singur episcop într-un oraș) ar fi prea artificial.

Viitorul sinod ar putea găsi noi forme de responsabilitate pastorală comună și de coordonare, pentru a rezolva problema diasporei și pentru a promova o mărturie comună credibilă.

c) În privința compoziției delegațiilor diferitelor Biserici ortodoxe autocefale și autonome care participă la lucrările conferințelor panortodoxe presinodale se constată că majoritatea delegațiilor sînt compuse și din teologi laici în calitate de consilieri ai episcopilor. Aceasta constituie un fapt pozitiv, nu pentru că laicii ar avea o altă teologie sau alte interese de apărut decît viața comună a Bisericii, ci pentru că această participare arată responsabilitatea comună, deși diferențiată potrivit funcțiilor (slujirilor), atât a episcopilor, cît și a preoților, diaconilor și laicilor, pentru viața Bisericii.

A coopta (cu titlu aparte, nu obligatoriu ca membrii din delegații) mai mulți consilieri experți pentru diferite teme înscrise pe ordinea de zi nu ar face decît să stimuleze această responsabilitate comună pentru viața Ortodoxiei.



d) Referitor la *informarea și consultarea tuturor credincioșilor* privind temele viitorului sinod panortodox, actualitatea și importanța lor, sau privind rezultatele comisiilor interortodoxe pregătitoare sau hotărârile conferințelor panortodoxe presinodale, toate acestea constituie încă o mare problemă. Aceasta privește tocmai legătura reală, convorbirea cu adevărat pastorală și responsabilă între păstori și credincioși, care sînt fiii și fiicele lor spirituale, dar care prin botezul ce le este comun rămîn totdeauna și frații sau surorile lor în credință.

Această problemă a fost puternic subliniată cu prilejul celei de-a II-a Conferință panortodoxă presinodală (1982) de către președintele conferinței, Mitropolitul Meliton de Calcedon, care, în termeni de căință în fața mulțimii credincioșilor adunați în catedrala Sf. Pavel din Chambésy/Geneva, a spus :

«Nu este cu putință să înaintăm către Sfîntul și Marele Sinod, mai întîi, fără o unitate solidă a Ortodoxiei și, în al doilea rînd, fără să vă consultăm, fără să cunoaștem părerea dumneavoastră. Aici, de astă dată, dincolo de hotărârile noastre bisericesti modeste asupra problemelor de pe ordinea de zi, noi am făcut importanta descoperire că și voi existați, desigur, nu în sensul unui număr mic de persoane pioase — cărora le datorăm tot respectul, toată cinștea și toată lauda noastră —, ci că voi existați ; voi, plinire (plenitudine) a Bisericii în sensul deplin al cuvîntului, voi toți pe care noi v-am botezat în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh în baptisteriul (cristelnița) credinței ortodoxe și pe care, apoi, noi nu v-am hrănit cu cateheza creștină, mulțumindu-ne cu crezul rostit de naș și apoi lăsîndu-vă în soarta voii. Și noi am zis — nu, n-o spun eu, ci spiritul conferinței — trebuie să vă cerem iertare. Aceasta este o descoperire importantă, un punct de plecare important. Dar aceasta nu este deajuns. Iată, de ce noi am mai spus că trebuie să începem un dialog cu voi. Nu un dialog general și abstract, ci un dialog de păstor cu turma sa cuvîntătoare în fiecare loc, adică în fiecare parohie, în fiecare Biserică autocefală. Un dialog de la rădăcină spre vîrf»<sup>4</sup>.

Este greu de spus astăzi în ce măsură s-a concretizat acest dialog. Ar fi interesant să se țină o consultație interortodoxă asupra acestui subiect, ca parte integrantă din procesul însuși de pregătire a sinodului. Nu este sigur dacă în toate Bisericele ortodoxe, cu excepția discuțiilor avute în sinodul episcopilor referitor la rezultatele conferințelor, aceste rezultate au fost discutate sau dezbătute, sau au făcut obiectul unei informări și al unei consultări în toate parohiile, în toate eparhiile și în toate școlile de teologie unde se învață multe despre sinoadele ecumenice și schismele din trecut, dar unde, adesea, se exprimă scepticism cînd e vorba de necesitatea și posibilitatea unui sinod panortodox astăzi. Urmînd pilda episcopilor adunați la Chambésy, în 1982, care au cerut iertare credincioșilor și noi, teologii, trebuie să purcedem la o metanola (schimbare de atitudine spirituală), nu numai prin a informa mai bine studenții asupra temelor și asupra pregătirii viitorului

4. În revista *Episkopis*, (Chambésy, Geneva), nr. 279, 15 sept. 1982, p. 18.



sînod. Mai mult decît atît, trebuie sã revedem o întregă teologie care nu a subliniat îndeajuns care este adevărata practică a conciliarității în Biserică, adevărata frățietate comună și responsabilă în fața problemelor reale ale vieții Bisericii. Căci este adevărat că un anumit tip de teologie, datorită unor influențe străine duhului ortodox, a definit adevărată preoția slujitoare în termeni de *drept și putere* și mai puțin în termeni de *datorie și de slujire*, ceea ce a contribuit, cu timpul, la o singularizare a clerului în raport cu restul obștii credincioșilor botezați.

Pe de altă parte, teologia n-a știut totdeauna să comunice cu întreaga obște a credincioșilor, ea devenind specialitatea unei elite fără impact real asupra vieții concrete a Bisericii, pentru că ea a devenit știință a unei doctrine abstracte, iar nu răspuns dat, în credința vie, problemelor concrete<sup>5</sup>.

Ea n-a știut totdeauna să promoveze responsabilitatea tuturor pentru viața Bisericii, în ciuda repetării de către teologi a faimoasei formule conținută în *Enciclica patriarhilor răsăriteni* din 1848: «la noi, poporul întreg este păzitorul credinței».

Toate acestea au contribuit, într-o anumită măsură, la dezvoltarea a ceea ce se numește clericalism: un cler care se situează dacă nu chiar deasupra, totuși mai mult vizavi de obștea credincioșilor, decît în interiorul ei. Această problemă a fost exprimată de Mitropolitul Antony Bloom (Londra) cu accente excesiv de dure atunci cînd critică concepția, numită de el «liturgistă», despre comunitatea bisericească euharistică, concepție care, după părerea sa, a dus la două erori:

«Prima este o viziune falsă despre Biserică sprijinindu-se pe o viziune eronată a celebrării liturgice (...). S-a imaginat că Biserica lui Hristos putea și trebuie să fie construită ca o piramidă: în vîrf, un liturghisitor, iar la bază credincioșii; și aceasta la toate nivelurile: în parohie, un preot care liturghisește și care îndrumă turma sa, apoi o eparhie condusă de un episcop, un teritoriu mitropolitan condus de un mitropolit, și Biserica locală (a unei țări n.n.) pe care o conduce un patriarh (...). La fiecare nivel se află o persoană care «ține locul lui Hristos!». Astfel, se ajunge la un fel de nou «papism» care face ca la urma urmelor, Biserica, pentru a fi o adevărată piramidă, *trebuie* să aibă un cap vizibil și aceasta la toate nivelurile, fie în parohie, fie pe plan universal (...). Și așa noi am făcut din Biserică un lucru clerical, o structură ierarhizată care este o trădare a teologiei noastre însăși. (...) Căci Biserica trebuie să fie o imagine fidelă a Sfintei Treimi care este un dinamism viu și în care, între Persoane, nu se află alt gen de ierarhie a superiorului și inferiorului, ci se află o unitate a dragostei, o unitate desăvîrșită care este o perihoreză»<sup>6</sup>, adică o dăruire de sine reciprocă în distincția însăși a Persoanelor.

5. Vezi referitor la aceasta, Alexander Schmemmann, *Church, World, Mission*, Crestwood, N. Y. 1979, pp. 118—116; Dumitru Stăniloae, *La tâche actuelle de la théologie*, în «Service Orthodoxe de Presse» (SOP), Paris, nr. 70, 1982.

6. *Service Orthodoxe de Presse*, nr. 111, sept.-oct. 1986, p. 22.



În continuare, I.P.S. Mitropolit descrie consecințele acestei viziuni «liturgiste» despre Biserică: «Această concepție liturgică despre comunitatea adunată, ca fiind întregul (plinătatea) Bisericii, a dat naștere la structuri de oprimare concretizându-se într-o «ierarhie» care este eclesiastică, clericală, și care este cu totul străină înțelesului preoției generale a fiecărui credincios și a preoției slujitoare; Biserici construite pe o ierarhie clericală, pe de o parte, și pe docilitate dacă nu pe ascultare fătarnică, pe de altă parte»...<sup>7</sup>.

Desigur, această descriere foarte critică nu poate fi generalizată fără nuanțe. Totuși, este adevărat că termenul ierarhie, care etimologic vrea să spună: «principiu (ordine) sacru», nu trebuie să implice o viziune subordinaționistă despre Biserică, ci mai degrabă o distincție de responsabilități pentru ca viața bisericească să se edifice ca dăruire de sine în dragoste frățească reciprocă: de la păstorul-slujitor la mulțimea credincioșilor, pentru ca mulțimea să devină o comuniune în Hristos.

#### C. CITEVA PISTE PENTRU O ÎNȚELEGERE MAI PROFUNDĂ A CONCILIARITĂȚII ȘI PENTRU O PARTICIPARE SPORITĂ A TUTUROR CREDINCIOȘILOR LA ACEASTĂ CONCILIARITATE ECLESIALĂ

1. O analiză obiectivă și realistă a participării laicilor la viața fiecărei Biserici locale atât la viața liturgică și sacramentală, cât și la responsabilitatea comună față de problemele transmiterii credinței și a mărturiei comune în lume se dovedește din ce în ce mai necesară și urgentă. Ea ar putea să se realizeze prin colocvii sau seminarii (consultații) locale care ar culmina cu ținerea unei *consultații interortodoxe sau panortodoxe* pe această temă.

O astfel de analiză ar contribui la o informare reciprocă mai concretă a păstorilor diferitelor Biserici locale și ar stimula, de asemenea, dezvoltarea unei conștiințe pastorale și misionare mai vii. În acest sens, ea s-ar înscrie în procesul preconciliar actual, chiar dacă acest subiect nu figurează pe lista temelor Sinodului.

2. O reînnoire și o aprofundare teologică asupra semnificației preoției slujitoare sau pastorale și a preoției generale sau baptismale, precum și asupra legăturii lor indisolubile cu unica preoție a lui Hristos, căci, cu adevărat, nu există decît o singură preoție: aceea a lui Hristos-Arhiereul (Marele Preot) al cărui Trup tainic este Biserica, deci comunitate preoțească; iar preoția bisericească slujitoare sau pastorală și preoția baptismală (primită prin botez de toți credincioșii) nu sînt altceva decît două forme distincte și nedespărțite de participare la această preoție unică a lui Hristos, două forme de mărturie adusă acestei preoții, pentru ca să se zidească Biserica, Trupul lui Hristos, Arhi-păstorul și Arhiereul, precum și Fiul credincios al Tatălui și egal cu El.

7. Ibidem.



În această privință, numai Ortodoxia poate da un răspuns care să nu separe și să nu opună cele două forme de comunicare a preoției unice a lui Hristos, Bisericii.

Și acest lucru devine de asemenea urgent, atât pentru promovarea rolului laicilor în Biserică, cât și pentru a contribui într-un mod pozitiv la depășirea opoziției occidentale — de la Reformă încoace — între preoția ministerială (slujitoare) sau pastorală, și preoția generală sau baptismală.

Dar pentru a reînnoi reflecția teologică privind preoția baptismală și pastorală trebuie totdeauna să se pornească de la o viziune de ansamblu a tainei Bisericii care chiar și în Noul Testament nu este definită, ci descrisă cu ajutorul *mai multor imagini inseparabile și complementare*, și unde accentul este pus, potrivit cerințelor concrete, pe promovarea vieții creștine ca dăruire de sine și ca iubire responsabilă. Așa, de pildă, în imaginea păstorului și a turmei din Evanghelie (Ioan 10, 11—16), accentul cade pe *bunul* păstor milostiv și responsabil, iar nu pe supunerea oarbă a turmei; în descrierea Bisericii ca Trup al lui Hristos, folosită de Sfântul Pavel (I Cor. 12, 12—27) accentul este pus pe interdependența și solidaritatea membrilor și nu pe o subordonare depersonalizantă sau pe o reducere a persoanelor la simple funcțiuni mecanice. De altfel, Sfântul Ioan care se folosește de imaginea viței de vie și a mlădițelor (Ioan 15, 1—7) — nu plasează vița deasupra mlădițelor, ci o consideră ca fiind centrul lor vital. Pe de altă parte, el prezintă Biserica ca fiind icoana Împărăției cerurilor sau a vieții treimice, ca fiind taină a sălășluirii Sfintei Treimi în cei ce cred în Hristos (Ioan 17, 21—23; Apoc. 3, 20; 21, 1—3). În acest sens, Hristos, Capul Bisericii, nu este nici deasupra ei, nici exterior ei, ci prin Sfântul Duh, El a devenit interior Bisericii, El este Viața vieții Bisericii.

Imaginea edificiului în construcție, folosindu-se pietre vii (1. Petru 2, 4—7; Efes 4, 12—16) arată că Biserica este o realitate în curs de realizare, o realitate dinamică. Descrierea Bisericii ca și comuniune cu Hristos, Arhiereul și Arhipăstorul (Evr. 8, 1—13; 9, 1—28; 13, 20) pune accentul pe faptul că această comuniune se realizează prin dăruire de sine lui Dumnezeu și semenilor, ea asumă taina Crucii și a Învierii.

3. O reflectare (studiere) panortodoxă și o acțiune panortodoxă de ordin misionar în fața serioasei probleme a secularizării, pe de o parte, și a proliferării sectelor, pe de altă parte, devin din ce în ce mai urgente când credința Ortodoxă se află în primejdie și unitatea și identitatea Bisericii sînt amenințate, atunci abandonarea masivă a credinței, datorită tot felul astăzi nu afectează ele, oare, suficient credința ortodoxă și unitatea Ortodoxiei pentru ca aceasta să constituie o preocupare panortodoxă? De ce atîși credincioși nu mai sînt „păzitori ai credinței



ortodoxe?» De ce nu se mai simt ei răspunzători pentru viața Bisericii, de ce nu mai consideră ei viața Bisericii ca fiind o treabă a lor, ci o lasă numai în grija clerului?

Cum ar putea ei să învețe că întreaga viață a Bisericii îi privește și pe ei? Cum ar putea ei deveni teologi păzitori ai credinței altfel decât prin studiile teologice din școlile de teologie? Cum s-ar putea face din fiecare credincios ortodox un misionar, mai întâi în familia sa, și apoi în viața de toate zilele? Căci este evident faptul că clerul singur nu poate asigura nici transmiterea credinței ortodoxe, nici apărarea ei, nici reînnoirea ei.

Iată o problemă serioasă, care, ea singură, ar putea justifica ținerea unui sinod ecumenic. Cum să realizăm *astăzi* ceea ce revine ca o chemare constantă în Sfânta Liturghie euharistică: «*pe noi înșine și unii pe alții și toată viața noastră lui Hristos-Dumnezeu să o dăm?*».

Aceasta este întrebarea care trebuie să orienteze toată preocuparea noastră privind participarea la procesul preconciliar.

Protos. DANIEL CIOBOTEA

### ÎNDREPTAREA ȘI ÎNDUMNEZEIREA OMULUI ÎN HRISTOS DUPĂ SF. APOSTOL PAVEL

Dacă la Sf. Evanghelist Ioan se scoate în evidență de către Mîntuitorul Hristos indispensabilitatea îndreptării «*din apă și din duh*» (Ioan 3, 5), astfel la Sf. Apostol Pavel se subliniază, imposibilitatea îndreptării prin Legea lui Moise, atunci cînd spune iudeilor din Antiohia Pisidiiei: «*Prin Acesta (Hristos) vi se vestește iertarea păcatelor și de toate cîte nu ați putut să vă îndreptați în Legea lui Moise, întru Acesta tot cel ce crede se îndreptează*» (Fapte 13, 38—39).

Astfel, față de Legea lui Moise, îndreptarea în Hristos este arătată ca fiind un rod al harului (cf. Ioan 1, 17). Conținutul Legii a fost sfințit de Dumnezeu în Hristos, în care nu a mai rămas Legea ca Lege, ci «*viața dumnezeiască*» din tiparele ei: «*Pentru că îndreptarea din Lege să se împlinească în noi, care nu umblăm după trup, ci după duh*» (Rom. 8, 4), spune Sf. Pavel.

Însăși propovăduirea apostolică este prin conținutul ei plină de har. Atenienii auzind pe Pavel «*propovăduind pe Iisus și învierea Sa*» (Fapte 17, 18) îl aduc în Areopag pentru a înțelege mai bine. În cîteva cuvinte Sf. Pavel arată acolo cuprinsul Evangheliei sale: «*Trecînd cu vederea veacurile neștiinței, Dumnezeu vestește acum oamenilor, ca toți de pretutindeni să se pocăiască, pentru că a hotărît o zi în care va să judece lumea întru dreptate, printr-un bărbat, pe care l-a rînduit, dînd tuturor încredere, înviîndu-l pe El din morți*» (Fapte 17, 30—31). Sf. Pavel arată aici nevoia îndreptării după măsura pe care a arătat-o Dumnezeu, în viața lui Hristos, care a devenit astfel, datorită învierii Sale din morți.



### 1. Firea umană a lui Hristos — posibilitatea îndreptării noastre

Dacă în Vechiul Testament măsura îndreptării era Legea lui Moisi, astfel în Noul Testament măsura îndreptării este Hristos, care prin Duhul Sfânt a trăit ca om miezul acestei legi (Matei 5, 17). Spre deosebire de Lege în care nu s-a arătat învierea, viața lui Hristos este un dar al harului, pentru că a fost sfințită ca adevăr prin înviere (Ioan 17, 17). Firea umană a Mântuitorului Hristos este descrisă la Sf. Ioan cu termeni ca «Mielul lui Dumnezeu» (Ioan 1, 29), iar la Sf. Pavel ea apare echivalentă cu «azima» nedespărțită, ca simbol al lipsei păcatului strămoșesc și a oricărui păcat: «Să prăznuim nu cu aluatul cel vechi, nici cu aluatul răutății și al viclesugului, ci cu azimele curăției și ale adevărului» (1 Cor. 5, 8): «Curățiți deci aluatul cel vechi, ca să fiți frământătură nouă, precum și sînteți fără aluat; Căci Paștile nostru Hristos S-a jertfit pentru noi» (1 Cor. 5, 7).

«Azima» este pusă în contrast cu «dospirea» «aluatului celui vechi», «frământătura cea veche», simbolizînd firea umană în general în starea de după păcatul strămoșesc. Acest contrast apare la Sf. Ioan sub forma paralelismului «miel» — «lup» (Ioan, 1, 29; 10, 12). Starea firii umane în Hristos simbolizată prin «azimă» exprimă din punct de vedere negativ lipsa de păcat, iar pozitiv ea este exprimată prin termeni ca: «sămînța cea bună» (Matei 13, 27), «pomul cel bun» (Matei 7, 18), «viață duhovnicească» (Ioan 3, 5), prin care se înțelege modul de viață, «roadele acestei firi». Termenul paulin cel mai pregnant este, în acest sens, acela de «ascultare» de Dumnezeu a lui Hristos ca și a unui «rob» al Său, ascultare pînă la moartea cea mai grea, pe cruce (Fil. 2, 8). Această «ascultare» este de fapt o stare naturală a firii umane lui Hristos, pentru care poartă titlul biblic de «Unsul Domnului». Ca rob al lui Dumnezeu plin de Duhul Sfânt, Hristos este «mlădița roditoare», Mesia cel necunoscut de către «ai Săi» (Ioan 1, 11) și care, și ca Dumnezeu își duce crucea Sa în lume. Crucea ocrotește starea firii sale umane de «azimă», pentru a nu se transforma în contrariul ei, dar prin aceasta Hristos are titlul mesianic de «lumina» lumii. În sensul crucii lui Hristos, Sf. Pavel vorbește și despre «armele luminii» (Efes. 6, 12—17). Prin întocmai ca pe «cei care au iubit arătarea Lui» (2 Tim. 4, 8) și care au iubit astfel viața Duhului Sfânt din El (Ioan 14, 17) și de fapt pe Însuși Tatăl Său (Ioan 14, 7) și zidește astfel Biserica.

Firea umană a lui Hristos în starea ei de «azimă» și de «duh» devine prin înviere «stîlpul cel de foc» ce călăuzea pe Israil spre țara făgăduinței prin pustie la ieșirea din Egipt. Firea umană a lui Hristos devine prin înviere «comoara ascunsă în țarină» (Matei 13, 14) dar și «vădire» prin Duhul Sfânt al lumii de păcat (Ioan 16, 8—9), nu spre osînea Sf. Pavel în Arcopag. De aici și nevoia propovăduirii Apostolilor prin care toți oamenii sînt arătați ca fiind datori lui Dumnezeu cu în-



dreptarea după măsura firii umane a lui Hristos înviază din morți. Ea este arătată în propovăduirea apostolică drept cale a învierii din morți cîntată în Liturghie ca «sămînța cea bună» asupra căreia moartea nu are nicio putere: «Alte Tale dintru ale Tale, Ție-Ți aducem de toate și pentru toate».

## 2. Îndreptarea prin credință

Îndreptarea prin credință este după Sf. Pavel în primul rînd legată de lucrarea preoției în Biserică. Preoția este un dar al Duhului Sfînt care a rînduit în Hristos «părinți și învățători» (Efes. 4, 11). Cei care nu sînt «părinți» nu pot avea fii duhovnicești (1 Cor. 4, 14). Preoția Apostolilor este ca cea a lui Hristos, un dar al Duhului Sfînt ca putere, iar lucrarea preoției este ca cea a Apostolilor, «*iconomi ai tainelor lui Dumnezeu*» (1 Cor. 4, 1). Ei sînt cei «*desăvîrșiți în Hristos la lucrarea slujirii*» (Efes. 3, 12). De aceea deosebirea dintre cele două Testamente este arătată de Sf. Pavel într-o serie de paralelisme ca: piatră — inimă, rob — fiu, lege — har, apă amară — apă dulce, etc. Legea nu a desăvîrșit nimic, pentru că ea trezea nu iubirea, ci teama de Dumnezeu. În lucrarea preoției prin har credința înseamnă în Hristos iubire care aduce asemănarea cu cel iubit. Această îndreptare este un dar al harului din cauza noii măsuri de îndreptare și a slavei ei în Hristos. Preoția mijlocește pe viu acest har avînd Scriptura drept călăuză. Această lucrare a preoției prin har exprimă și noile raporturi dintre Dumnezeu și om prin Hristos, acela de Tată-fiu. O preoție concepută juridic nu mai poate exprima acest raport, ci înseamnă o întoarcere la raporturile din Legea Veche. Prin darul Duhului Sfînt, preoția are cheile împărăției cerurilor, adică tăierea împrejur a inimilor spre îndreptare în Hristos prin credință. Această slujire este transparentă în toate epistolele pauline prin exemplul său personal și în îndemnurile adresate în epistolele pastorale.

Avînd acest profil apostolic, preoția ca dar și putere a Duhului Sfînt este în concepția paulină străină de orice categorii juridice, drepturi juridice sau «posesiune» asupra harului. «*De la iconomi se așteaptă mai ales ca fiecare să fie credincios*» (I Cor. 4, 2), iar desăvîrșirea la lucrarea slujirii este darul lui Dumnezeu. Fidelitatea în slujire este față de darul primit, ceea ce este egal cu mijlocirea acestuia. În slujirea preoției, Sf. Pavel îndeamnă pe Timotei să nu fie nepăsător față de harul primit (I Tim. 4, 14) și să păstreze «*comoara*» ce i s-a încredințat (I Tim. 6, 20). În această slujire există nuanțe după felul cum zidește fiecare pe unica temelie care este Hristos (I Cor. 3, 11—15).

Ca iubire, harul divin nu poate avea o altă formă de trăire și manifestare decît cea zidită de Dumnezeu, ca și familia, și aceasta este Biserica (Efes. 5, 16). Iar Biserica nu este un lucru omenesc, nu se supune nici unei logici, ea este o taină, dar tot atît de reală ca și familia. Numai unde sînt părinți și fii, poate fi vorba de iubire și acolo nu mai au loc categorii juridice de «drepturi», «merite» sau «democrație», care nu pot exprima taina iubirii și a harului. În ambele cazuri, — «iubire» și «har»,



— este vorba de lucruri unice ieșite din mîna lui Dumnezeu. În familia Bisericii harul între părinți și fii poate fi simbolizat mai curînd prin «mana» din pustie despre care s-a scris că «celor ce aveau mult nu le prisosea, iar celor ce aveau puțin nu le lipsea» (Ieșire 16, 18).

Prin lucrarea preoției harice care are azimile firii umane a lui Hristos și dreptarul Sfintei Scripturi se ajunge la depășirea prin credință și pocăință a omului celui vechi, în fața căruia «Iisus Hristos a fost răstignit» (Gal. 3, 1). Această scriere pe inimi prin har aduce îndreptarea prin iubire : «Căci cu inima se crede spre îndreptare, iar cu gura se mărturisește spre mîntuire» (Rom. 10, 10).

### 3. Începutul îndreptării prin Botez

«Faptele legii» care aveau funcția lărgirii inimii celor ce se aflau sub Lege (Levitic 17, 11) ajunseseră cu vremea doar acțiuni formale și slujeau egoismului, iar nu îndreptării. Cuvintele profetului «Pe Mine fîntîna cea cu apă vie M-au părăsit și și-au săpat lor fîntîni care nu țin apă» (Ieremia 2, 13) își au un corespondent paulin în expresia : «Căutîndu-și dreptatea lor dreptății lui Dumnezeu ei nu s-au supus» (Rom. 10, 3). Credința aceasta nu îndreptează pentru că nu cunoaște dreptatea lui Dumnezeu (Rom. 10, 3).

Tot astfel sînt găsiți vinovați în epistola către Romani cei ce nu au cunoscut pe Dumnezeu din fire și s-au robit fărădelegii și nedreptății (Rom. 1, 18—31). «Scriptura a închis pe toți sub păcat, pentru ca pe toți să-i miluiască» (Gal. 3, 22). Iar această miluire poate avea loc dacă omul se leapădă de sine ca să se asemene cu Hristos, nu să se umple de sine prin meritele faptelor legii (Rom. 3, 20—28). Și aceasta pentru că Hristos, mai mult decît opreliștile Legii în Israil față de neamuri, trebuie nimicit și păcatul strămoșesc din mădulare pentru asemănarea cu Hristos și înfierea în Hristos. De aceea, «plinirea vremii» trebuia să însemne de fapt schimbarea Legămîntului celui vechi. Și astfel expresia iohaneică : «De nu se va naște cineva din apă și din duh nu va intra în împărăția cerurilor» (Ioan 3, 5) își are corespondentul paulin : «Căci din faptele Legii nu se va mîntui nici un om» (Rom. 3, 20).

O astfel de credință nu îndreptează, pentru că nu aduce asemănarea cu Hristos ca ascultare, ci umplerea de sine ; nu aduce umplerea de Duhul Sfînt, ci de voia proprie. «Numai, cîți sînt mînași de Duhul lui Dumnezeu sînt fii ai lui Dumnezeu» (Rom. 8, 14). De aceea faptele Legii sînt puse în alternativă cu harul : «Dacă îndreptarea este din faptele Legii, atunci nu mai este din har, pentru că faptele Legii sînt pricină a laudă și de pretenții înaintea lui Dumnezeu, iar nu de lepădare de sine» (Rom. 3, 27) și asemănare cu Hristos. Vameșul din parabolă care-și mărturisea păcatele, s-a întors mai îndreptat la casa sa, decît fariseul care se lăuda (Luca 18, 14). Credința necondiționată de faptele legii este așteptată atît din partea iudeilor cît și a păgînilor (Rom. 3, 29—30) și este singura care îndreptează pentru că harul este dar. Înaintea oricăror roade a fost sfîntirea lui Dumnezeu ca «temă» în Vechiul Testament și ca «har» și iubire în Hristos și care este temelia voinței pentru fapte



— este vorba de lucruri unice ieșite din mîna lui Dumnezeu. În familia Bisericii harul între părinți și fii poate fi simbolizat mai curînd prin «mana» din pustie despre care s-a scris că «celor ce aveau mult nu le prisosea, iar celor ce aveau puțin nu le lipsea» (Ieșire 16, 18).

Prin lucrarea preoției harice care are azimile firii umane a lui Hristos și dreptarul Sfintei Scripturi se ajunge la depășirea prin credință și pocăință a omului celui vechi, în fața căruia «Iisus Hristos a fost răstignit» (Gal. 3, 1). Această scriere pe inimi prin har aduce îndreptarea prin iubire : «Căci cu inima se crede spre îndreptare, iar cu gura se mărturisește spre mîntuire» (Rom. 10, 10).

### 3. Începutul îndreptării prin Botez

«Faptele legii» care aveau funcția lărgirii inimii celor ce se aflau sub Lege (Levitic 17, 11) ajunseseră cu vremea doar acțiuni formale și slujeau egoismului, iar nu îndreptării. Cuvintele profetului «Pe Mine fîntîna cea cu apă vie M-au părăsit și și-au săpat lor fîntîni care nu țin apă» (Ieremia 2, 13) își au un corespondent paulin în expresia : «Căutîndu-și dreptatea lor dreptății lui Dumnezeu ei nu s-au supus» (Rom. 10, 3). Credința aceasta nu îndreptează pentru că nu cunoaște dreptatea lui Dumnezeu (Rom. 10, 3).

Tot astfel sînt găsiți vinovați în epistola către Romani cei ce nu au cunoscut pe Dumnezeu din fire și s-au robit fărădelegii și nedreptății (Rom. 1, 18—31). «Scriptura a închis pe toți sub păcat, pentru ca pe toți să-i miluiască» (Gal. 3, 22). Iar această miluire poate avea loc dacă omul se leapădă de sine ca să se asemene cu Hristos, nu să se umple de sine prin meritele faptelor legii (Rom. 3, 20—28). Și aceasta pentru că Hristos, mai mult decît opreliștile Legii în Israil față de neamuri, trebuie nimicit și păcatul strămoșesc din mădulare pentru asemănarea cu Hristos și înfierea în Hristos. De aceea, «plinirea vremii» trebuia să însemne de fapt schimbarea Legămîntului celui vechi. Și astfel expresia ioaneică : «De nu se va naște cineva din apă și din duh nu va intra în împărăția cerurilor» (Ioan 3, 5) își are corespondentul paulin : «Căci din faptele Legii nu se va mîntui nici un om» (Rom. 3, 20).

O astfel de credință nu îndreptează, pentru că nu aduce asemănarea cu Hristos ca ascultare, ci umplerea de sine ; nu aduce umplerea de Duhul Sfînt, ci de voia proprie. «Numai, cîți sînt mînați de Duhul lui Dumnezeu sînt fii ai lui Dumnezeu» (Rom. 8, 14). De aceea faptele Legii sînt puse în alternativă cu harul : «Dacă îndreptarea este din faptele Legii, atunci nu mai este din har, pentru că faptele Legii sînt pricină a laudă și de pretenții înaintea lui Dumnezeu, iar nu de lepădare de sine» (Rom. 3, 27) și asemănare cu Hristos. Vameșul din parabolă care-și mărturisea păcatele, s-a întors mai îndreptat la casa sa, decît fariseul care se lauda (Luca 18, 14). Credința necondiționată de faptele legii este așteptată atît din partea iudeilor cît și a păgînilor (Rom. 3, 29—30) și este singura care îndreptează pentru că harul este dar. Înaintea oricăror roade a fost sfințirea lui Dumnezeu ca «temă» în Vechiul Testament și ca «har» și iubire în Hristos și care este temelia voinței pentru fapte



bune sau pentru roade. Ele nu sînt nici pretenție, nici merite, nici laudă, ci, «dar de nuntă» cu Hristos care ne-a iubit, și prin îndreptare în El trăim o viață nouă a «faptelor bune gătite pentru noi mai înainte de facerea lumii ca să umblăm în ele» (Efes. 2, 10).

Credința aduce o îndreptare mai profundă în firea noastră decît îndreptarea din Lege: ca omoară în măduarele noastre păcatul strămoșesc însuși. În Hristos îndreptarea nu mai este a corespunde unei legi, pentru a fi drept, ci a se asemăna cu un duh. De aceea, pe lîngă sensul Legii Vechi, Sf. Pavel arată și superioritatea Legii celei noi în Hristos. Legea Veche nu era «scriere pe inimi» a Cuvîntului lui Dumnezeu (Ier. 31, 34) și nu depășea păcatul strămoșesc. Ea numai oprea manifestarea înclinației spre păcat. Fiind numai o oprire a păcatului Legea trezea în om și conștiința păcatului fără a-i da și puterea de a-l birui. «Legea păcatului din mădule» (Rom. 7, 23) se lupta cu cunoștința păcatului din Lege (Rom. 7, 9—11). Astfel Israel a ajuns ca și «cîmpul de oase» din viziunea profetului (Iez. 37, 1—14), pentru care Dumnezeu a făgăduit «inimi de carne» și «duh nou» (Iez. 11, 19—20). Chiar și despre aleși din Israel spune Sf. Pavel că: *«Mărturisiți fiind prin credință, n-au primit făgăduința, pentru că Dumnezeu rînduise pentru noi ceva mai bun, ca ei să nu ia fără noi desăvîrșirea»* (Evrei 11, 39—40). Sensul acestei desăvîrșiri este ștergerea păcatului strămoșesc prin Hristos.

Legea cea nouă nu este doar o oprire a manifestării păcatului strămoșesc, ci o «omorîre» a trupului păcatului, ca esență a lucrării harului prin Taina Botezului. În antagonismul pe care-l sesizează între trup și duh (I Cor. 2, 14; Gal. 5, 17; Rom. 8, 5—10; cf. Ioan 3, 6). Sf. Pavel arată că trupul este cel care trebuie să moară pentru păcat, pentru ca duhul să fie viu. Prin învierea cu Duhul, trupul devine «azimă», «haina cea dintîi» (στολήν τήν πρώτην, Luca, 15, 22), trup al învierii.

Botezul este socotit îngroparea împreună cu Hristos în moartea Lui (Rom. 6, 4). Iar moartea lui Hristos a fost singura cale a arătării adevărului vieții din trupul Său, nesupus morții, nedospit prin păcat, Sf. Pavel mai arată un sens al morții lui Hristos, acela de «ascultare pînă la moarte» (Fil. 2, 8). Pentru Botez, el reține sensul morții lui Hristos ca dezvăluire a adevărului vieții din trupul Său, măsura îndreptării noastre, care de asemenea este egală cu o moarte: «Deci ne-am îngropat împreună cu El în moarte prin botez, pentru ca precum Hristos a înviat din morți prin slava Tatălui, tot așa să umblăm și noi întru înnoirea vieții» (Rom. 6, 4). Moartea noastră pentru trupul păcatului după măsura lui prin moartea Lui, este ca și a Lui o moarte spre înviere sau pentru noi o moarte a morții din noi, care era sursa faptelor celor moarte. Prezența păcatului strămoșesc în măduarele noastre (Rom. 7, 17—25) făcea ca Legea să fie o robie a opririi păcatului, iar pentru neamuri o robie a păcatului. De aceea, moartea pentru trupul păcatului este o eliberare și de robia Legii care nu mai are ce opri, și de sub robia păcatului care nu mai are de unde proveni (Rom. 6, 7; 7, 4). Moartea lui Hristos spre înviere are urmări universale, nu numai asupra lui Israel ca Legea lui Moise și este împlinirea făgăduinței către Avraam: *«Se vor binecuvînta între tine toate neamurile pămîntului»* (Gal. 3, 8).



După cum moartea Domnului a fost un botez (Marcu 10, 38), tot astfel botezul în moartea Lui este spre înnoire: «Curățiți aluatul cel vechi ca să fiți frământătură nouă, precum și sînteți fără aluat; căci Paștile nostru Hristos s-a jertfit pentru noi. De aceea să prăznuim nu cu aluatul cel vechi, ci cu azimile curăției și ale adevărului» (I Cor. 5, 7—8); «Ați murit și viața voastră este ascunsă cu Hristos în Dumnezeu» (Col. 3, 3).

Moartea care este în mădularele noastre făcea să împărtășească păcatul, dar dreptatea prin care în Hristos a fost omorîtă moartea dătează harul prin dreptate spre viață veșnică (Rom. 5, 21). Păcatul nu noi prin altoirea (ὁμολογία Rom. 6, 5) în moartea Lui, face să împărtășească pentru că nu mai este moartea în trup. (Rom. 6, 10—14). Iar harul aduce unirea cu viața lui Hristos și dreptatea ei în Dumnezeu. Această viață nouă la care se naște creștinul în Dumnezeu este numită de Sf. Pavel și: «făptura cea nouă» (Gal. 6, 15); «viața în Hristos» (Fil. 1, 21), «înfierea» (Gal. 4, 5), «moștenirea împărăției cerurilor» (Evrei 8, 9, 15), «împreună răstignirea» (Rom. 6, 6), «împreună învierea cu Hristos» (Rom. 6, 5), «îmbrăcarea în Hristos» (Gal. 3, 27), toate aceste noțiuni înscriindu-se în conceptul general de «dreptatea înaintea lui Dumnezeu» (Rom. 1, 17). Ea înseamnă comunicarea vieții din Hristos și noi prin credință. Cel ce a venit la noi «întru asemănarea trupului păcatului» (Rom. 8, 3) a nimicit păcatul în trupul nostru.

Moartea pentru păcat e în același timp «înviere» cu duhul, «naștere din nou» și nu numai o simplă eliberare de sub robia legii sau cea a păcatului. În locul celui «rob» și «străin» care ridică pretenții și cere drepturi, dar trăiește în categorii care nu înseamnă har și iubire și nici comuniune, se naște prin Botez omul duhovnicesc ca înfiere, comuniune, iubire, har și unirea cu Hristos și care nu este nici rob (Gal. 4, 7) nici «străin de viața lui Dumnezeu» (Efes. 4, 18) și «indiferent» față de ea (Rom. 2, 28). Eliberarea din aceste categorii este în același timp unirea cu duhul în Hristos, pentru că este o unitate a inimii trăită în iubire, este «pace și bucurie în Duhul Sfînt» (Rom. 14, 17). Trupul este templu al Duhului Sfînt (I Cor. 6, 19) mădular al lui Hristos (I Cor. 6, 15) și nu-și mai aparține lui însuși, căci a fost răscumpărat cu preț mare (I Cor. 6, 19—20). De aceea, cei născuți din duh prin eliberarea de trupul păcatului sînt «robi ai Duhului» (Rom. 6, 18—19, 22), iar mădularele lor, care erau «arme ale nedreptății», devin «arme ale dreptății» (Rom. 6, 13).

Astfel termenii de «dreptate a lui Dumnezeu» (δικαιοσύνη τοῦ Θεοῦ) «transpunerea în starea de dreptate» (δικαίωσις) au acest înțeles plenar, transformator, ontologic, nu juridic<sup>1</sup>: «Pe Cel ce n-a cunoscut păcat, L-a făcut pentru noi păcat, ca noi să dobîndim întru El dreptatea lui Dumnezeu» (2 Cor. 5, 21). Aceasta înseamnă că în Hristos firea umană este «dreptatea reală» și întruparea dreptății, iar noi, întrucît ne aflăm în El, sîntem și noi drepte în același sens plenar și ontologic, în care

1. Pr. prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, București 1978, p. 336.



este El<sup>2</sup>. Cel ce primește starea de dreptate prin Hristos are puterea să nu mai săvârșească păcatul, așa cum nu avea cel ce își căuta dreptatea prin faptele legii<sup>3</sup>.

Îndreptarea este în acest sens starea filială a omului la Dumnezeu<sup>4</sup>. Dreptatea explică în primul rând plinătatea virtuților lui Dumnezeu, rezumatul tuturor însușirilor Sale manifestate în acțiunea Sa mântuitoare în istorie: «Fiecare virtute poartă numele de dreptate»<sup>5</sup>. Nicolae Cabasila scrie că: Virtutea și dreptatea la Dumnezeu este aceea că El împărtășește tuturor din belșug bunurile Sale proprii, precum și comuniunea (κοινωνία) fericirii Sale»<sup>6</sup>. De aceea dreptatea în sens patristic este egală cu iubirea dumnezeiască, filantropie divină ca taina îmbrăcării reale și totale a firii umane de către Logosul lui Dumnezeu și ca părtășia adevărată a tuturor oamenilor la viața dumnezeiască<sup>7</sup>. De aceea, categoriile fundamentale ale antropologiei patristice nu sînt în primul rând justificate, eliberarea de păcatul strămoșesc, achitarea datoriei etc., ci îndeosebi participarea și comuniunea omului la viața dumnezeiască<sup>8</sup>.

De asemenea, căderea lui Adam este concepută nu ca avînd drept urmare păcatul, ci într-un sens mai profund stricarea, coruperea firii umane în totalitatea ei, fapt care a avut ca urmare moartea, corupere care i-a făcut pe toți oamenii să devină robi ai păcatului. De aceea, îndreptarea este concepută în primul rînd ca restaurare a firii umane în starea ei primordială, omorîrea morții și zidirea unei făpturi noi, iar nu doar o eliberare de păcatul strămoșesc<sup>9</sup>. În Hristos firea umană este eliberată de moarte, pentru că El este și Dumnezeu, iar firea umană este îndumnezeită, readusă în starea ei primordială, în afara morții. Astfel, punctul central al teologiei crucii la Sfinții Părinți și a întregii evlavii răsăritene este propoziția: «Dumnezeu s-a făcut om pentru ca omul să se îndumnezeiască»<sup>10</sup>. Pe cruce Mîntuitorul a răscumpărat mai întîi voînța înrobîtă a omului, pentru a-și cîștiga iubirea omului pentru cele dumnezeiești<sup>11</sup>.

2. Idem, *Ibidem*.

3. Idem, *Ibidem*.

4. J. Panagopoulos, «Göttliche und menschliche Gerechtigkeit am Horizont der patristischen Tradition Eine Skizze», în rev. «Theologia», Atena, 1979, tom. 50, nr. 1, p. 162.

5. N. Cabasila, *Explicarea Sf. Liturghii*, P. G. 150, 393 D; Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia 23, 5 la Geneză*, P. G., 53, Sf. Grigorie de Nyssa: *Omilia 4-a la Fericiri* P.G. 44, 1244 A la K. Stabb, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche*, Münster, 1933, p. 474—475.

6. N. Cabasila, *op. cit.*, P.G. 150, 508 A.

7. J. Panagopoulos, *art. cit.*, p. 163.

8. Idem, *Ibidem*.

9. Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentar la epistola către Romani* P.G., 74, 789, la J. Panagopoulos, *art. cit.*, p. 164 J. Karavidopoulos, *Das paulinische Sündenverständnis bei den griechischen Kirchenvätern*, în rev. *Klironomia*, Tesalonica 1970, tom. 2, nr. 1, p. 43.

10. Idem, *art. cit.*, p. 165.

11. N. Cabasila, *Despre viața în Hristos*, P.G. 150, 645, 716 la J. Panagopoulos, *art. cit.*, p. 165.



Părtășia la mîntuire sau însușirea dreptății divine nu este nici imitare, adică un act exterior, nici simplă vestire a mîntuirii, ci «viața ade-vărată în Hristos»<sup>12</sup>. Astfel la botez, mai de seamă decît iertarea păca-telor este părtășia la firea umană nou restaurată în Hristos, prin care omul devine mădular al noului trup al dreptății» (σῶμα δικαιοσύνης) lepădînd omul cel vechi<sup>13</sup>. Botezul este astfel comuniunea reală la moartea și învierea lui Hristos în sens paulin.

#### 4. Îndreptarea prin Mirungere

Peste «pămîntul cel bun» al trupului care a îmbrăcat pe Hristos prin Botez, se revarsă ploaia cerească a darurilor Duhului Sfînt, așa cum arătase Sf. Petru la Cincizecime. «*Pocăiți-vă și fiecare din voi să se boteze în numele Domnului Iisus Hristos spre iertarea păcatelor voas-tre și veți primi darul Duhului Sfînt*» (Fapte 2, 38). Același Duh Sfînt pe care l-a primit Hristos la Botez se împărtășește celui botezat ca o «cincizecime personală», ca îmbrăcare cu putere de sus» (Fapte 1, 8). Sfîntul Ioan îl numește «ungere de la cel Sfînt» (1 Ioan 2, 20), iar Sf. Pavel «pecete» a darului Duhului Sfînt (σφραγίς) ca arvună (2 Cor. 1, 22; Efes. 4, 30). Acest Duh este nu al robiei, ca în Lege, ci al înfierii (Rom. 8, 15, Gal. 4, 7) «pentru că în Hristos Dumnezeu arătîndu-se în trup, s-a îndreptat în Duhul» (I Tim. 3, 16). Acest Duh ne învață cum să ne rugăm, El însuși rugîndu-se pentru noi cu suspinuri negrăite (Rom. 8, 26) mai mult decît suspină o mamă pentru noi. El ne arată mereu că sîntem în Hristos și sîntem ai lui Hristos (Gal. 4, 6). El nu ne lasă în seama voinței noastre proprii, ci ne «mîină» la toate roadele bune, așa cum, după Sf. Ioan, «El ne învață toate» (Ioan 14, 26): «*Cîți sînt mînați de Duhul lui Dumnezeu sînt fii ai lui Dumnezeu*» (Rom. 8, 14). Duhul Sfînt care plinește toate este o taină a inimii, a mîngîierii în Hristos. În El Duhul este revărsare de har peste har (Ioan 1, 16), căci Dumnezeu nu mai dă ca în Lege Duhul cu măsură (Ioan 3, 34; Efes. 4, 7). Această plinătate o descrie cel mai nimerit Sf. Pavel cînd vorbește despre dragoste ca cea mai mare virtute și putere (I Cor. 13, 1—13), sau *prin îndemnul ca Hristos* «să se sălășluiască prin credință în inimile voastre, înrădăcinați și întemelați fiind în iubire, ca să puteți înțelege împreună cu toți sfinții care este lărgimea și lungimea și înălțimea și adîncimea, și să cunoașteți iubirea lui Hristos cea mai presus de cu-noștință, ca să vă umpleți de toată plinătatea lui Dumnezeu» (Efes. 3, 17—19).

Acest lucru arată firea umană ca fiind făcută pentru Dumnezeu, iar pe Duhul lui Dumnezeu în energiile Sale necreate ca fiind pentru noi. Acest Duh nu-l putem primi nici ține decît prin Hristos Iisus în Bise-rica Sa<sup>14</sup>. El se primește prin credință și se sălășlulește în inimi pe care

12. J. Panagopoulos, *art. cit.*, p. 167.

13. Severian de Gabala, *Com. la Romanl 6, 6—7* citat de K. Staab, *op. cit.*, p. 218 ș.u. cf. J. Panagopoulos p. 167.

14. Julius Tyclak, *Theologie der Anbetung*, Trlor, 1976, p. 338.



le umple pe măsura credinței, după cât este de mare vasul credinței, cum observă Sf. Ioan Hrisostom. El este iubirea părintească și se așteaptă și cere de la Dumnezeu ca și copiii de la părinți fără pretenții și fără ispitire, ci tot din iubire, căci este vorba de daruri: «Dumnezeu care n-a crușat nici pe Fiul Său, ci L-a dat morții, pentru noi toți, cum nu ne va da, oare, toate împreună cu El?» (Rom. 8, 32).

Întru cât Duhul se dăruiește prin credință în Hristos și se ține numai prin El, astfel nașterea în Hristos după asemănarea în moarte prin Botez, și după pecetluirea cu darurile Duhului Sfânt se desăvârșește prin Taina Sf. Euharistii.

### 5. Euharistia ca desăvârșire

Simbolic și Israel a avut trei taine de inițiere: trecerea prin Marea Roșie ca botez (I Cor. 10, 1—2), Legea ca măsură a sfințirii (Ioan 7, 12) și jertfele ca lărgire a inimii spre comuniune. Toate acestea însă nu însemnau nici una «scriere pe inimi» a voii lui Dumnezeu: «Mie nu mi-ai dat nici măcar un ied să mă veselesc cu prietenii mei» (Luca 15, 29), spune fiul cel întâi chemat tatălui său care i se arătase ca tată numai când a tăiat vițelul îngrășat pentru întoarcerea fiului risipitor (Luca 15, 28). Ospățul era simbolul unirii inimilor.

Euharistia este pentru Sf. Pavel taina unirii cu Hristos: «Cel ce se unește cu Domnul, un singur duh cu El se face» (I Cor. 6, 17). Unirea înseamnă a avea aceeași cugetare ca și Hristos (Fil. 2, 5). Fără această unire cu Hristos prin Euharistie, asemănarea cu El prin Botez în moarte și pecetluirea cu darurile Duhului nu pot dăinui. Harul singur poate crea legături veșnice. Aceste legături nu sînt formale, sau de frică (Ioan 8, 35). Sf. Pavel se referă la slobozenie față de Lege sau față de lume pentru cei ce sînt în Hristos, dar harul în concepția sa unește cu atît mai mult, cu cît nu este nimic formal sau de frică, ci numai iubire. Harul înseamnă nuntă cu Hristos ca Mire, conform preoției: «Te voi logodi cu Mine pe vecie și te voi logodi Mie după dreptate și bună-cuviință întru bunătate și dragoste» (Osea 2, 21; Isaia 62, 5). Ospățul veșnic de nuntă al Euharistiei face ca legătura dintre Hristos și Biserică să fie o taină mare ca cea dintre «mire și mireasă» (Efes. 5, 32). Biserica și nunta sînt astfel unice în univers, care au la temelia lor nu logica, ci comuniunea. Unitatea duhului în Biserică prin Hristos este întruchipată în persoana Episcopului ca părinte duhovnicesc din mîna căruia se va cere unitatea Bisericii, ca unitate a mîntuirii noastre.

### 6. Îndumnezeirea în Hristos după Sf. Apostol Pavel

Unirea sufletului cu Hristos este puterea duhului roditor. Îndreptarea aduce împăcare cu Dumnezeu fără merite, așa cum Hristos a fost numit la Botez «fiu iubit» mai înainte de a face «cele ale Tatălui Său», dar fiul «face cele ale Tatălui pentru că este «fiu» de aceeași fire a duhului ca și Tatăl Său. Unde este duhul acolo sînt și roadele lui chiar dacă nu sînt încă aduse. Ele se aduc «în duh și în adevăr» (Ioan 4, 23) ca jertfă de închinare lui Dumnezeu. Păcatul este osîndit, nu ca sub Lege, ci prin har, prin nunta sufletului cu Hristos, căci duhul omoară și



păcatul și, în același timp, aduce și roade. Păcatul nu-l poate omori nimeni decât numai Dumnezeu, adică numai prin duh<sup>15</sup>: «Umblați după duh și să nu împliniți pofta trupului» (Gal. 5, 16); «Căci dacă veți trăi după trup veți muri, dar dacă cu duhul veți omori faptele trupului veți fi vii» (Rom. 8, 13). Astfel, termenii paulini frecvenți pentru sublinierea vieții în Hristos sînt cei de «ședere în Hristos» (Efes. 6, 11, 14) și de roade ale duhului» (Gal. 5, 22—23). Aceste strădanii sînt «armele dreptății cele de-a dreapta și de-a stînga» (2 Cor. 6, 7).

În interpretarea teologiei pauline Sfinții Părinți nu deosebesc între îndreptare și sfințire și consideră că sfințirea este constituită din dinamismul îndreptării<sup>16</sup>.

Moartea omului vechi și nașterea omului nou din Dumnezeu sînt aproape simultane și nu este nici o distanță între moarte pentru păcat și începutul vieții noi în Hristos prin Botez<sup>17</sup>. Hristos a murit ca să confirme prin înviere viața din El, iar noi murim prin botez pentru trupul păcatului pentru a ne asemana cu El, noi devenim astfel «prada» Lui pentru sfințenie. (Isaia 53, 12). În El izbăvirea de păcat prin Botez ne face robi ai dreptății spre sfințire. (Rom. 6, 18—19, 22). Moartea pentru păcat prin Botez are și sensul de «predare» noastră deplină lui Dumnezeu, pentru asemănarea cu viața lui Hristos, dreptatea noastră<sup>18</sup>. Însăși viața lui Hristos a fost o moarte în sens de «dăruire», care-L va duce la moarte în sensul încetării vieții sale pămîntești<sup>19</sup>. Prin Botez noi nu murim așa cum a murit Hristos, de aceea nici nu înviem cum a înviat El după moarte, ci viața la care ne ridicăm prin Botez este numai un drum spre înviere, o viață de curăție și de fapte bune închinată lui Dumnezeu<sup>20</sup>. Această viață este o permanență și o creștere împreună cu Hristos, împărtășită în starea sa de jertfă și de înviere. E o strădanie ca să-L cunoaștem pe Domnul Hristos «și puterea învierii Lui» (Fil. 3, 10).

Botezul ca «naștere din duh» este la Sf. Pavel «pruncie» în Hristos, «hrănire cu lapte» (Evr. 5, 12). Însă darul nașterii din duh este și o datorie, căci dacă nu crește curăția primită prin botez, poate ajunge să-lasă mai multor demoni decît înainte (Matei 12, 45). *Dreptatea pe care o avem prin har este modul de actualizare a harului într-o viață fără de păcat!* prin care înaintăm spre viața veșnică (Rom. 5, 21), prin Iisus Hristos, susținătorul și izvorîtorul dreptății din noi într-un mod de viață asemenea celei dumnezeiești<sup>21</sup>. Sfințirea și îndumnezeirea omului sînt același lucru, fiind vorba despre strădania de asemănare a omului în Hristos în care Duhul Sfînt era prezent de la Botez, prin aceleași energii divine *recreate*, iar nu printr-un har creat, sau printr-o separare atît de gravă, între Dumnezeu și om care să nu mai facă posibilă *sinergia, sinergie pe care Sfinții Părinți au înțeles-o întotdeauna ca pe o lucrare a credinței*<sup>22</sup>.

15. N. Cabasila, *Despre viața în Hristos*, p. 27, la Pr. prot. D. Stăniloae, op. cit., vol. 3, Buc 1978, p. 40.

16. Constantine Scouteris, *Church and Justification*, în rev. *The Greek Orthodox Theological Review*, vol. 23, nr. 2, Londra, 1983, p. 151.

17. Pr. prof. D. Stăniloae, op. cit., vol. 3, p. 41.

18. Idem, *Ibidem*.

19. Idem, *Ibidem*, p. 41.

20. Idem, *Ibidem*.

21. Idem, op. cit., vol. II, Buc. 1978, p. 337—338.

22. J. Panagopoulos, art. cit., p. 168.



Îndumnezeirea pe drumul strădaniei spre asemănarea cu Hristos este numită la Sf. Pavel «cununa», ca ținta spre care are de alergat (Fil. 3, 13—14). Starea de dreptate care va culmina în starea de slavă este menirea omului în Hristos, în fața căruia s-a descoperit în mod arătat slava lui Dumnezeu (2 Cor. 4—6). Ținta Sf. Pavel este îmbrăcarea desăvârșită în Hristos, încît să poată spre «*nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în Mine*» (Gal. 2, 20).

Hristos este modelul, izvorul și cauza îndumnezeirii, singurul mijlocitor în cer și pe pămînt (2 Tim. 2, 10). El este temelia vieții creștine (1 Cor. 3, 9—11). Numai în El s-a arătat plinătatea de viață dumnezeiască (Col. 2, 9; Efes. 3, 19). Pe această cale a creșterii în Hristos, evitarea mîndriei faptelor nu este același lucru cu desîințarea lor. Ele sînt rod, nu al afirmării de sine, ci al lepădării de sine, al jertfirii de sine în Hristos, al comuniunii, al iubirii. În toate locurile în care vorbește despre viața nouă aflată în creștere în Hristos, Sf. Pavel dă și o apreciere a faptelor bune, uneori chiar paralel cu negarea faptelor legii, ca în (Efes. 2, 9—10)<sup>23</sup>. În comentariul său la Epistola către Romani, Sf. Ioan Hristostom vede o paralelă directă între justificare și dragoste în teologia paulină a îndreptării, pentru a sublinia faptele bune ca rod al comuniunii în Hristos și al dragostei de aproapele<sup>24</sup>. Harul necreat din firea lui Hristos îndumnezeită este o continuă transcendere și depășire a firii umane, pînă ce creștinul ajunge la «*starea bărbatului desăvârșit, la măsura vârstei deplinătății lui Hristos*» (Efes. 4, 13), pe drumul Crucii lui Hristos, prin care «*puterile întinericului ce stăpînesc prin văzduhuri*» (Efes. 6, 12), sînt puse de către Dumnezeu sub picioarele celor ce urmează lui Hristos (Ps. 109, 1; Rom. 16, 20).

### Concluzii

Propovăduirea Sf. apostol Pavel, care a găsit încuviințare deplină la «*stîlpii Bisericii din Ierusalim*», căroră le-a arătat Evanghelia sa «*ca nu cumva să alerg sau să fi alergat în zadar*», — cum spune el —, (Gal. 2, 2—10) cuprinde, ca și teologia Sf. Ioan, toate elementele mîntuirii în Hristos în sens plinar și ontologic într-o bogăție de termeni<sup>25</sup>, cu referire la: persoana lui Hristos, ca Mielul lui Dumnezeu, Ușa oilor, «*calea vieții*» la Sf. Ioan și ca azima pascală și puterea învierii la Sf. Pavel; la Duhul Sfînt ca Mîngietorul și Duhul adevărului la Sf. Ioan și arvuna duhului la Sf. Pavel; la îndreptarea ca naștere din duh la Sf. Ioan și ca asemănare cu Hristos în moarte la Sf. Pavel; la îndumnezeirea ca naștere de la Dumnezeu și roade ale duhului în iubirea con-

23. Dacă doctrina despre îndumnezeire (θεοποίησις) este forma în care a conceput teologia răsăriteană credința creștină despre harul justificator și sîinților, astfel datorită idelilor Reformei, teologia ortodoxă a luat poziție față de doctrina justificării, declarînd că mîntuirea are loc prin «*credința lucrătoare prin iubire*», prin credință și fapte (Mărturisirea lui Dositei, decretul 9, 13 ed. Kimmel p. 435, apud Fr. Heller, *Urkirche und Oskirche*, München, 1937, p. 211—212).

24. Vezi Pr. prof. Ioan G. Coman, *Raportul dintre justificare și dragoste în Omiliile Sf. Ioan Gură de Aur la epistola către Romani*, în rev. «*Ortodoxia*», an. XVIII, nr. 2, București, 1966, p. 199—221.

25. Pr. prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, vol. 2, p. 333.



cretizată în fapte la ambii apostoli, precum și antagonismul dintre trup și duh.

Sf. Apostol Pavel care a elaborat prima doctrină creștină a mîntuirii are ca centru al soteriologiei sale doctrina despre îndumnezeirea omului în Hristos<sup>26</sup>. Soteriologia Sf. Ioan este caracterizată prin analogiile cu «lumina» și «viața» (Ioan 5, 26; I Ioan, 1, 5). Hristos este la Sf. Ioan izvorul vieții veșnice, (Ioan 6, 32—58; I Ioan 4, 9) și «pîinea vieții» (Ioan 6, 35). Dar deși folosește analogii diferite, Sf. Ioan are, în linii mari, aceeași doctrină despre îndreptarea și îndumnezeirea omului ca și sf. Pavel<sup>27</sup>. Doctrina despre viața cea nouă în Hristos ca moment esențial al concepției neotestamentare despre om le este comună.

Diacon asistent IOAN CARAZA

### I PETRU II, 9 (Studiu exegetic-dogmatic) \*

În urma Sinodului Apostolic din Ierusalim, Colegiul Apostolilor a hotărît ca Pavel să predice în continuare neamurilor, iar Petru să predice celor tăiați împrejur, iudeilor și prozeliților (Gal. 2, 7—9; Rom. 11, 13).

Împlinind această misiune sfîntă, Apostolul Pentru a predicat evanghelia în centrele populate de iudei: în Asia Mică, Pont, Bitinia, Capadocia (I Petru I, 1). Ajungînd în cele din urmă în Babilon, unde în urma robiei babilonice, rămăseseră mulți iudei (I Petru V, 13) el scrie comunităților creștine întemeiate de el două epistole pentru a îndemna pe cititori la străduință în credință și pentru a fixa în scris elementele mai importante ale predicii sale.

N-a exclus însă, din rîndurile comunității pe păgîni. Că în comunitățile întemeiate de el erau și foști păgîni rezultă din îndemnurile pe care le face cititorilor să se ferească de poftete lor din trecut, din vremea neștiinței lor (I Petru I, 14) de viața deșartă moștenită de la părinți (I Petru 1, 18) și de purtarea lor ca neamuri (I Petru 2, 10, 4, 3)<sup>1</sup>.

Mulți dintre creștinii cărora li se adresează proveniseră însă dintre iudei. Așa rezultă din faptul că el citează din Vechiul Testament, pe care-l presupune cunoscut de ei (I Petru 1, 16; 2, 6; 3, 20) și din faptul că sînt comparați cu oile rătăcite, iar femeile sînt numite fiice ale Sarei (I Petru 2, 25, 3, 6).

Vorbîndu-le despre urmările credinței lor în Mîntuitorul Hristos, era, deci firesc să le vorbească în termeni și să folosească imagini deja cunoscute de ei.

26. Jules Gross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères Grecs. Contributions historiques à la doctrine de la grace*, Paris, 1938, p. 100.

27. Idem, *ibidem*, p. 108.

\* Lucrare de seminar alcătuită și susținută în cadrul cursurilor de doctorat la catedra Studiul Noului Testament, sub îndrumarea Pr. prof. Constantin Cornițescu, care a dat și avizul de publicare.

1. Pr. Ioan Mircea, *Sfinții Apostoli Petru și Pavel după documente vechi și noi*, în «Glasul Bisericii», nr. 9—10, 1966, p. 822; Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească*, cartea a II-a, traducere, studiu, note și comentarii de Pr. prof. T. Bodogae, București, 1987, p. 120.



### 1. Sensul noțiunii de «preoție universală»

În afară de preoția sacramentală, Sfântul Apostol Petru vorbește și despre o preoție obștească, universală. «Voi sînteți *seminție aleasă, preoție împărătească, neam sfînt, popor agonisit de Dumnezeu ca să vestiți în lume bunătățile Celui ce v-a chemat din întuneric, la lumina Sa cea minunată*» (I Petru 2, 9).

Această afirmație îmbină trei versete din Vechiul Testament (Ieșire XIX, 6; XXIII, 22; Maleahi III, 17) al căror sens este următorul;

a) Poporul Israel, ca urmaș al lui Avraam, era «un popor ales» dintre celelalte neamuri, întrucît avea rostul de a purta peste veacuri ideea monoteismului și de apregăti omenirea în vederea întrupării Fiului lui Dumnezeu (Facer XXII, 16—18; Romani I, 21—22).

b) Poporul Israel este numit «popor sfînt», în primul rînd pentru că avea de împlinit o misiune sfîntă, aceea ca «prin el să fie binecuvîntate toate neamurile (Deuteronom VII, 9—10) în rîndul al doilea, pentru că se considera că prin păzirea Legii era curățit de tot ceea ce era spurcat. Căci zice Moise: «Tu ești un popor sfînt pentru Domnul Dumnezeu Tău și Domnul Dumnezeu Tău te-a ales ca să fii un popor al Lui dintre toate popoarele de pe fața pămîntului. Să nu mănînci nici un lucru uricios. (Deuteronom XIV, 2—3) iar în alt loc prin gura lui Moise, Domnul adaugă: «Voi să-Mi fiți sfînți, căci Eu sînt sfînt, Eu, Domnul; Eu v-am pus deoparte dintre popoare, ca să fiți ai Mei, să faceți deosebire între dobitoacele curate și necurate, între păsările curate și necurate, ca să nu vă spurcați prin dobitoacele, prin păsările, prin tîrîtoarele de pe pămînt pe care v-am învățat să le deosebiți ca necurate» (Levitic XX, 25—26).

c) Poporul Israel este numit «preoție împărătească» pentru că fiecare israelit era chemat ca și preoții să îplinească voia lui Dumnezeu. Israelitii sînt numiți preoți în sens larg și nu în sensul strict al cuvîntului. Preoți în sensul strict al cuvîntului sînt doar leviții. Despre așezarea leviților în slujba lui Dumnezeu se vorbește pe larg în Vechiul Testament (Exod XXX, 7—8, 27, Numeri VIII, 5—14; Levitic XXIV, 2—4). Cei care nu făceau parte din tribul lui Levi și prin urmare nu erau consacrați pentru această lucrare, nu aveau dreptul să aducă jefă Domnului, cel care îndrăznea, împotriva voinței lui Dumnezeu să facă slujbă preotului, era aspru pedepsit. (II Cronici XXVI, 16—21; Numeri XVI, 1—3, 28—32) <sup>2</sup>.

Numind pe creștini «*seminție aleasă, preoție împărătească și neam sfînt*», Apostolul Petru vrea să spună că prerogativele vechiului Israel au trecut asupra creștinilor, asupra Noului Israel. Lor li s-a dat acum și înflerea și slava și testamentele și Legea cea nouă, și închinarea cea adevărată, și îngăduința (Romani XIX, 4, VIII, 15—17). Toți creștinii sînt numiți preoți în sensul larg al cuvîntului, pentru că toți s-au împărtășit de harul sfinților prin Sfintele Taine, și toți sînt chemați să slujească Domnului și să-I aducă jertfe.

2. J. Petit, *Sainte Bible, avec commentaires, épîtres canoniques*, Paris, p. 80—81.



Templul lor este însuși duhul lor, este un templu duhovnicesc (I Corinteni III, 13, VI, 19) iar jertfele sînt deasemeni duhovnicești: slăvirea lui Dumnezeu, prin cuvînt și faptă, rugăciunea pentru sine și pentru semenii, smerenia, curăția inimii, iubirea, blîndețea, sfatul cel bun, întrajutorarea etc. (Romani XXII, 1—2).

Vorbînd despre preoția obștească, Sfîntul Apostol Petru nu exclude preoția propriu-zisă, obținută prin hirotonie. După ce arată care este menirea creștinilor în lume, el osebește din mulțimea lor pe preoții propriu-zisi și-i îndeamnă să-și îndeplinească cu conștiinciozitate misiunea pentru care au fost chemați: *«Pe preoții cei dintre voi îi rog ca unul ce sînt împreună preot și martor al patimilor lui Hristos și pîrtas al slavei care va fi descoperită: păstoriți turma lui Dumnezeu dată în paza voastră...»* (I. Petru V, 1—2)<sup>3</sup>.

## 2. Interpretarea patristică a textului

Calitatea de «preoție împărătească» sau «de obște» o au toți creștinii care au primit Tainele cele dintîi: așa-numitele «Taine majore»: Botezul, Mirungerea și Sfînta Euharistie, îi încorporează lui Hristos, făcîndu-i un trup cu El și «poporul» Lui sau «Biserica lui Dumnezeu» pe care a agonisit-o cu însuși Sîngele Său (Fapte XX, 28). Era necesar deci, ca și creștinul care-și trage numele de la Hristos să se împărtășească de demnitățile Lui încît ca «din Împărat să fie împărătesc și ca, din Preotul (Hristos) să fie preoție»<sup>4</sup>.

Creștinii și prin modul lor de viață se deosebesc de păgîni. Răscumparați de Hristos își închină viața lui Dumnezeu, devin slujitorii Lui, după cum spune Clement Alexandrinul: «Noi de dragul lui Hristos ne-am făcut ofrandă lui Dumnezeu. Noi sîntem seminție aleasă, preoție împărătească, neam sfînt, popor ales. Noi care nu eram odinioară popor, acum sîntem popor al lui Dumnezeu (I Petru II, 9), noi care, după cum spune Ioan, nu sîntem din cele de jos (Ioan VIII, 23, III, 31), noi care am învățat totul de la Cel Care ea venit de sus (Ioan III, 25), noi care am înțeles bine întruparea lui Dumnezeu, care ne-am deprins a umbla întru înțelegerea vieții» (Romani VI, 4)<sup>5</sup>.

Același Părinte bisericesc spune referitor la creștini că s-au învrednicit de descoperirea tainelor dumnezeiești devenind capabili de mîntuire. «Creștinii sînt prîncii cărora Dumnezeu le-a descoperit taina mîntuirii (Luca X, 21; Matei XI, 25). E de la sine înțeles deci, că sîntem prunci, noi copii lui Dumnezeu, care am lepădat pe omul cel vechi (Efeseni IV, 22) am dezbrăcat haina păcatului (Iuda I, 23) și am îmbrăcat nestricăciunea lui Hristos (I Corinteni XV, 53) ca să ajungem noi (II

3. Pr. Ioan Mircea, *Preoția harică și preoția obștească*, în «Ortodoxia», nr. 2, 1979 p. 231—251.

Idem, *Preoția împărătească sau duhovnicescă*, în «Studii Teologice», nr. 7—8, 1971, p. 483—498; Pr. Ștefan Slevnică, *Preoția de hirotonie și preoția credincioșilor*, în «Ortodoxia», 2, 1979, p. 262; *Intruări misionare*, București, 1986, p. 581—585.

4. Pr. Ioan Mircea, *Preoția harică...*, p. 240.

5. Clement Alexandrinul, *Cuvînt de îndemn către elni*, trad. de Pr. prof. D. Fecioru, București, 1982, p. 119.



Corinteni V, 17), popor sfânt (I Petru II, 9) și fiind născuți din nou, să păstrăm neîntinat pe om; să fim prunci ca un prunc al lui Dumnezeu, curățit de desfrâu și răutate»<sup>6</sup>.

«Seminția aleasă, preoția împărătească, neamul sfânt, poporul agnosit» spune Origen — «luptă pentru evlavie, cu inima crede în Dumnezeu spre dreptate, iar cu gura mărturisește spre mîntuire»<sup>7</sup>.

Comparîndu-i pe creștini cu filosofii păgîni, Clement Alexandrinul spune: «Cînd cineva este drept, nu din constrîngere sau de frică sau pentru nădejdea ce o are, ci din libera sa voie, atunci calea pe care merge se numește calea împărătească și pe această cale merge neamul cel împărătesc, celelalte căi sînt alunecoase, te abat de la drumul cel drept și sînt pline de gropi. Dacă îndepărtezi frica și onorurile, nu știi dacă nobilii filosofi vor mai îndrăzni să îndure necazurile vieții»<sup>8</sup>.

Sfîntul Vasile cel Mare, tîlcuind versetul 12 al Psalmului 32, anume: «Fericit este neamul căruia Domnul este Dumnezeul lui, poporul pe care l-a ales de moștenire Lui», spune:

«Nimeni nu ferește pe poporul iudeu ci pe poporul acela care a fost ales pe merit dintre toate popoarele. Noi sîntem neamul al cărui Domn este Dumnezeu nostru; noi sîntem și poporul pe care l-a ales (I Petru II, 9) spre moștenirea Lui și sîntem neam pentru că am fost aleși din multe neamuri (I Petru II, 9), sîntem popor pentru că am fost chemați în locul poporului care a fost lepădat. Și pentru că «mulți sînt chemați, dar puțini aleși» (Matei XX, 16), Domnul ferește nu pe cel chemat ci pe cel ales. Fericit este cel pe care l-ai ales (Psalmi LXIV, 4). Pentru ce îl ferește? Pentru moștenirea pe care o așteaptă! Moștenirea veșnicelor bunătăți!»<sup>9</sup>.

Neamul cel ales, poporul lui Dumnezeu sînt creștinii în Biserica lui Hristos și nu în afara ei, căci ea este Împărăția lui Dumnezeu pe pămînt, iar creștinii sînt fiii Împărăției lui Hristos. Cultul divin ortodox îl vede pe om ca pe un împărat peste toată făptura. Iar Sfinții Părinți atribuie persoanei umane chemarea de preot, de slujitor al creației. «Cugetă asupra propriei tale noblețe» zice Sfîntul Macarie, «prin ungere toți devin împărați, preoți și profeți ai tainelor cerești»<sup>10</sup>.

Prin Sfintele Taine: Botez, Mirungere, Euharistie, la care toți participă, ei se împărtășesc de harul Duhului, de viața în Hristos, Păstorul și Episcopul sufletelor tuturor (I Petru II, 25). Toți participă la bogăția harismelor Bisericii unde pe lîngă Apostoli, profeți, învățători, lucrează și alte daruri: al vindecărilor, ajutorării, bunei chivernisiri, și mai presus de toate al dragostei (I Corinteni XII, 28).

6. Idem, *Pedagogul*, cartea I, trad. D. Fecioru, București, 1982, p. 184.

7. Origen, *Indemn la martiriu*, trad. de Pr. prof. Constantin Galeriu, București, 1982, p. 353—355.

8. Clement Alexandrinul, *Stromata*, trad. de Pr. prof. D. Fecioru, București, 1982, p. 522.

9. Sf. Vasile cel Mare, *Omiliile la psalmi*, trad. de Pr. prof. D. Fecioru, București, 1986, p. 256.

10. Sf. Macarie, *Cuvîntări duhovnicești*, P.G., 34, 621 BC.



Fiecare își afirmă un dar și o vocație «ca o bună mireasmă a lui Hristos» și slujește cu propriul său dar. Îl aduce ca pe o ofrandă, cum învață Apostolul: «Vă îndemn, fraților, pentru îndurările lui Dumnezeu, să înfățișați trupurile voastre ca pe o jertfă vie, sfântă, bine plăcută lui Dumnezeu, ca închinarea voastră cea duhovnicească» (Romani XII, 1). În acest sens Origen tilcuiește că fiecare poate deveni «preot al propriei sale existente»<sup>11</sup>.

Creștinii sînt numiți «preoție împărătească» întrucît au har prin Sfintele Taine: Botez, Mirungere și Euharistie și fac parte din Trupul lui Hristos întrucît participă la rugăciunea Bisericii, la aducerea jertfei euharistice, aceasta, însă, nu singuri, ci împreună cu preotul sau episcopul care este punctul lor de convergență<sup>12</sup>. «Ca mădulare ale Bisericii, nimeni, adică nici un credincios nu este lipsit de darurile Duhului Sfînt în vederea creșterii în Hristos și a Bisericii întregi, formînd toți acea «casă duhovnicească, preoție sfîntă, seminție aleasă, preoție împărătească, neam sfînt, popor agonisit lui Dumnezeu» spre a aduce «jertfe duhovnicești bine plăcute lui Dumnezeu prin Iisus Hristos» și spre «a vesti în lume bunătățile celui ce v-a chemat din întuneric la lumină»<sup>13</sup>. «Fiecare participă la Euharistie, dar în mod diferențiat; numai într-o anume manieră credinciosul participă la aducerea jertfei euharistice și anume ca mădular al Trupului lui Hristos, împreună cu celelalte mădulare, dar nu în afara ei sau fără episcopul sau preotul, proistosul sinaxei euharistice, care au fost investiți în mod special de către Hristos cu puterea Duhului de a aduce aceasta și de a chema de sus pe Duhul asupra Bisericii și asupra Darurilor, ca să le prefacă în Trupul și Sîngele lui Hristos. Fiecare este responsabil de creșterea și de unitatea comunității creștine, dar în măsuri diferite»<sup>14</sup>.

«Preoția împărătească sau duhovnicească de fapt nu e alta decît starea de creștin. Și precum Apostolii au primit prin suflarea Duhului Sfînt» asupră-le de la Hristos, cele trei slujiri sau demnități ale lui la nivelul lor: proorocească, împărătească și arhierească, tot așa și creștinul, care primește preoția împărătească prin Sfintele Taine este consacrat în același timp, în sens larg și impropriu într-un fel de preot sau învățător, prin harul lui Dumnezeu, cel de multe feluri» (I Petru IV, 10)<sup>15</sup>.

Preoția universală este dependentă de Preoția lui Hristos care-i este izvor și călăuză, este rezultatul operei mîntuitoare a lui Hristos, la care este chemat creștinul ca împreună lucrător cu El. Prin preoția universală, creștinii sînt angajați direct și efectiv alături de Hristos pentru propria lor desăvîrșire. Starea de creștin este starea omului adus la lumină și repus în drepturile sale anterioare căderii în păcat, este starea prin Hristos Cel Care l-a mîntuit prin jertfa și Învierea Sa.

11. Origen, *Omiliile*, P.G., 12, 522; Vezi și Pr. prof. Constantin Galeriu, *Preoție, taină și slujire în viața Bisericii*, în «Ortodoxia», nr. 4, 1982, p. 546.

12. Pr. Lector Dumitru Radu, *Caracterul eclesiologic al Sfintelor Taine și problema comununii* (teză de doctorat), în «Ortodoxia», nr. 1—2, 1978, p. 316.

13. Idem, *Taina Preoției*, în «Ortodoxia», nr. 3—4, 1979, p. 550.

14. Idem, *Caracterul eclesiologic al Sfintelor Taine*, p. 320.

15. Pr. Ioan Mîrcea, *Preoția împărătească*, p. 487.



Misiunea creștină ca preoție universală primită de la Hristos-Arhiereul cel Mare, presupune că «toți sînt preoți și jertfe în Biserică, toți sînt învățători și călăuzitori spre mîntuire, ai lor și ai altor credincioși apropiați sau și ai altor oameni, dar fără o răspundere formală pentru comunitatea bisericească». «După Sfinții Părinți omul este în același timp împărat, prooroc și preot ca și Hristos: împărat în virtutea stăpînirii lui peste patimi; preot din cauza autojertfirii; prooroc, ca un inițiat în tainele dumnezeiești. Rugăciunile pe care le fac credincioșii personal și viața de jertfă pe care o practică pentru ei înșiși și în relațiile lor cu alții, își iau puterea din aducerea continuă a jertfei lui Hristos și din împărtășirea de ea»<sup>16</sup>.

«În virtutea preoției împărătești credincioșii pot participa la preoția lui Hristos, pot colabora cu preoția ierarhică în toate laturile ei de activitate, și pot aduce jertfe spirituale», iar la nevoie pot săvîrși Botezul pruncilor în caz de primejdie de moarte și în lipsa preotului. Preoția duhovnicească nu se poate exercita valabil însă, decît în dependență de preoția ierarhică, și în ascultare de Biserică. Încît nici jertfele spirituale sau materiale nu sînt bine primite de Dumnezeu decît dacă sînt aduse prin preoția specială sau în unire cu ea «prin Iisus Hristos» (I Petru II, 5). În acest sens, Sfîntul Justin Martirul spune că: «Dumnezeu nu primește de la nimeni jertfă decît prin preoții săi»<sup>17</sup>.

Preoția universală a creștinilor e primită de la Hristos prin Duhul Sfînt ca urmare a împărtășirii Tainelor Botezului, Mirungerii și Euharistiei. Demnitatea aceasta se obține numai în Biserică, Sfîntul Apostol Petru spune creștinilor care alcătuiesc Biserica: «voi sînteți seminție aleasă» arătînd că sînt deosebiți și de iudei și de păgîni. Îi numește «preoție împărătească» deoarece prin Tainele amintite mai sus devin deodată împărați și preoți în sens duhovnicesc. Harul general pe care-l primesc toți creștinii derivă din slujirile sau demnitățile lui Hristos ca Preot și Împărat, transmise prin Duhul Sfînt ca daruri. Această dublă calitate a creștinilor se exercită în viața de acum prin jertfele spirituale, ca rol al «preoției» și prin înfrînarea patimilor trupului care se luptă împotriva sufletului (I Petru II, 11), ca lucrare împărătească, iar în viitorul eshatologic creștinii vor fi «preoții lui Dumnezeu, împărătînd apoi cu Hristos» (Apocalipsa XX, 6)<sup>18</sup>.

Didim Alexandrinul, în interpretarea Epistolei I Petru (II, 8) arată că «după dispoziția Legii vechi unul era neamul împărătesc și altul neamul preoțesc, căci din neamul lui Levi urma preoția și din Iuda împărăția (domnia).

Căci la evrei altul conducea și altul ocupa preoția. Mai tîrziu aceeași persoană avea să cumuleze preoția și domnia.

Căci Hristos este și Împărat și preot, deoarece către El zice: «Tu, ești Preot în veac» (Ps. 109, 4) și iarăși: «Eu L-am ridicat pe El îm-

16. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, București, 1978, p. 235.

17. Pr. Ioan Mircea, *Preoție împărătească...*, p. 488.

18. Idem, *Epistola I Petru, Introducere și comentariu* (teză de doctorat), București, 1973, p. 79.



părat de El (Ps. II, 6) adică de Dumnezeu. Și astfel trebuia ca și cei aleși după modelul lui Hristos să fie numiți neam împărătesc și preoțesc în același timp. Sînt numiți neam sfînt pentru că Cel Care i-a chemat este Sfînt. Sînt socotiți și popor agonisit (dobîndit) pentru că sînt chemați dintre neamurile păcătoase.<sup>19</sup>

O calitate a neamului ales este și unitatea. Această unitate are la bază credința în Hristos Unicul Împărat și Preot, Unicul izvor al preoției universale și speciale (sau sfînțitoare). În unitate de gîndire și de simțire creștină creștinii sînt chemați, în virtutea preoției universale, să propovăduiască în lume bunătățile lui Dumnezeu, Care i-a chemat din întineric la lumina Sa cea minunată.

«Cum să vestească? Acest lucru chiar Domnul îi învață, cînd zice: *«Așa să strălucească lumina voastră înaintea oamenilor. încît văzînd faptele voastre cele bune să slăvească pe Tatăl vostru Cel din ceruri»*<sup>20</sup>. Misiunea preoției universale se exercită pe linia celor trei slujiri și în trei chipuri: prin cult, prin participarea la jertfa Euharistică (I Petru II, 3; Fapte II, 43), prin faptele dragostei frățești (I Petru I, 22, III, 8; IV, 8—9), prin rugăciune și prin slujirea fiicăruia cu «harul cel de multe feluri» (I Petru IV, 10—11). În virtutea acestui har de multe feluri, toți creștinii sînt participanți activi — în limita stării lor — la slujirile lui Hristos și ale Apostolilor și al eierarhiei bisericești, fiind solidari la toate acțiunile și la întreaga viață a Bisericii în lume. Acțiunea lor se vedește în sprijinirea și apărarea credinței (I Petru III, 15—16) în împotrivirea diavolului (I Petru V, 8) în întreținerea cultului și slujirea semenilor și a lumii etc.»<sup>21</sup>.

### 3. Preoția harică

După cum am arătat, preoția creștinilor numită preoție universală își are temeiul și existența în Biserică. Dar în Biserică aflăm și preoția specială sau sacramentală (sfînțitoare) pe care o dețin episcopii, preoții și diaconi cu vocație specială, membri ai Bisericii din rîndul preoției universale. Este vorba de Preoția primită prin Taina Hirotoniei, prin succesiune apostolică, este vorba deci de ierarhia sacramentală. Membrii ei primesc mandatul direct de la Mîntuitorul Hristos, în prezența creștinilor din rîndul cărora sînt chemați.

Sfîntul Apostol Petru însuși, cel care vorbește despre «preoția universală» vorbește și despre preoția sacramentală. El zice: *«Pe preoții lor lui Hristos și părtaş al slavei celei ce va să se descopere...»* (I Pt. V, 1—4).

După ce în prima parte a epistolei sale el se adresează creștinilor în general, preoți și credincioși, dîndu-le sfaturi valabile pentru toți, în partea a doua a epistolei sale se adresează în mod special ierarhiei bisericești, preoților Bisericii. Pe aceștia îi distinge de credincioșii de rînd pentru că zice: *«Pe preoții cei dintre voi»* iar nu *«Pe voi toți care sînt-»*

19. Didim Alexandrinul, *Interpretarea epistolei I Petru*, în P.G., 39, 1763—1764.

20. Ecumenius, *Comentar la epistola I Petru*, în P.G., 119, 535.

21. Pr. Ioan Mîrcea, *Preoția împărătească...*, p. 488—489.



teți preoți». Pe cei investiți cu harul preoției prin hirotonie îi îndeamnă să păstorească cu atenție (cu grijă) și cu dragoste «turma lui Dumnezeu dată în paza lor (I Petru V, 1—2), adică pe cei care-i numește mai înainte «seminție aleasă, preoție împărătească, neam sfânt». Aceștia alcătuiesc turma duhovnicească, iar preoții, păstorii care conduc obștea încredințată lor de Dumnezeu.

Este evident că Apostolul Petru face deosebire în epistola sa între preoția sacramentală și preoția obștească sau a credincioșilor.

În Biserică lucrează Însuși Hristos prin ierarhia sacramentală cu participarea credincioșilor, pentru întreaga comunitate, preoți și credincioși. Omul devine om al Bisericii prin Taina Sfântului Botez, după care se împărtășește treptat și de celelalte Sfinte Taine: Mirungere, Euharistie etc. Dintre membrii Bisericii, aceia care au vocație specială și pregătirea, iar nu toți creștinii, primesc Taina Hirotoniei. De ce? Pentru a desfășura în chip văzut lucrarea lui Hristos în Biserică prin Sfintele Taine. «În fiecare Taină Hristos se dăruiește printr-o lucrare a Sa celor ce cred în El, iar în Taina Euharistiei se dăruiește cu însuși Trupul și Sângele Său. Dar fiind nevăzut și voind să ne dăruiască totuși acestea, adică Trupul și Sângele Său, în chip văzut, trebuie să se dăruiască prin persoane văzute. Pe aceste persoane le alege și le sfințește El Însuși prin Taina Hirotoniei»<sup>22</sup>.

Preoția sacramentală este o instituție divină, ea fiind așezată în Biserică prin voia lui Iisus Hristos. Precum El a fost rânduit «preot în veac» de către Tatăl (Evrei VII, 21) tot așa persoanele alese de Providență să fie mijlocitori ai oamenilor către Dumnezeu, nu și-au luat singuri obligația ci au fost chemați la această mare demnitate și au fost «Sfințiți de către Întemeietorul Bisericii». Prima formă de preoție extraordinară și unică în felul ei, a fost colegiul Apostolilor»<sup>23</sup>.

Mîntuitorul alege din multime doisprezece Apostoli (Matei IV, 18—22, Marcu I, 16—20; Marcu II, 14; III, 16—19; Luca V, 10, 27; Luca VI, 13—16, Ioan I, 39—51) și îi ia împreună cu El. Aceștia ascultă învățătura Lui, sînt martori la minunile Lui, sînt trimiși la propovăduire (Matei X, 1—42; Marcu III, 14—15, Luca IX, 1—6). După Învierea Sa, Mîntuitorul se arată ucenicilor Săi cărora le spune: «Pace vouă! Precum M-a trimis pe Mine Tatăl, vă trimit și Eu pe voi...». Și a suflat asupra lor și a zis: luați Duh Sfînt, cărora veți ierta păcatele vor fi iertate și cărora le veți ține vor fi ținute» (Ioan XX, 21—23). «Mergînd, învățați toate neamurile, botcîndu-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh, învățîndu-le să păzească toate cîte v-am poruncit vouă...» (Matei XXVIII, 18—20) «Mergeți în toată lumea și propovăduiți Evanghelia la toată făptura...» (Marcu XVI, 15—16; Luca XXIV, 47—48). Prin aceste cuvinte Mîntuitorul Hristos institue Sfînta Taină a Preoției care va deveni lucrătoare la Cincizecime, cînd are loc Pogorîrea Sfîntului Duh (Fapte II, 2—6), care-l îmbracă pe Apostoli cu «putere de sus» (Luca XXIV, 49), «Care-l învață și le aduce aminte de toate cîte le-a spus» Mîntuitorul Care va mărturisi pentru Hristos și-i va călăuzi la tot adevărul» (Ioan XIV, 26; XV, 26; XVI, 13).

22. Pr. prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică*, vol. III, București, p. 143.

23. Pr. Ștefan Slevoacă, *op. cit.*, p. 256.



Acum are loc întemeierea Bisericii în chip văzut, intrarea în istorie și odată cu ea lucrarea preoției, căci Apostolii ies curajoși la propovăduire și «nu mai stau închiși în casă de frica iudeilor» (Ioan XX, 19), ci învățînd și botezînd în numele lui Hristos fac să crească numărul membrilor Bisericii (Fapte II, 41 ; IV, 4) care vin din ce în ce mai mulți, convinși și de minunile ce le făceau Ucenici ca adevărare a celor propovăduite (Marcu XVI, 20). Acum vedem Biserica în toată alcătuirea ei: Hristos prin Duhul Sfînt, ierarhia sacramentală reprezentată de Sfinții Apostoli și credincioșii într-o unitate desăvîrșită. Așa a dorit Dumnezeu Biserica și așa a întemeiat-o pentru a fi organ de mîntuire a oamenilor, ierarhia bisericească avînd rolul său deosebit și necesar. «Necesitatea ministeriului sacramental își are rațiunea în însăși instituirea lui de către Hristos pentru Biserică» (Ioan XX, 21—23 ; Matei XXVIII, 18—20 ; Marcu XVI, 15—16), găsindu-se într-o relație foarte strînsă cu aducerea jertfei euharistice (Luca XXII, 19) <sup>24</sup>.

Preotul nu-și ia de la sine harul preoției, după cum nici Hristos nu și-a luat preoția de la Sine, ci numai dacă e chemat de Dumnezeu. Căci, Mîntuitorul spune ucenicilor Săi : «*Precum M-a trimis pe Mine Tatăl, vă trimit și Eu pe voi*» (Ioan XX, 21), iar Apostolul spune : «*Nimeni nu-și ia de la sine slujba aceasta, ci dacă este chemat de Dumnezeu, după cum și Aaron. Așa și Hristos nu s-a preaslăvit pe Sine Însuși, ca să se facă arhiereu, ci Cel ce a grăit către El : «Fiul Meu ești Tu, Eu astăzi te-am născut»*. În alt loc se zice : «*Tu ești Preot în veac după rînduiala lui Melchisedec*» (Evrei V, 4—6).

Locul preoților în Biserică îl arată Sfîntul Apostol Pavel prin cuvintele : «*Așa să ne socotească pe noi fiecare om : ca slujitori ai lui Hristos și ca iconomi ai tainelor lui Dumnezeu*» (I Cor. IV, 1). «Preoția sacramentală își are izvorul în Preoția însăși a lui Hristos, Mîntuitorul nostru, care a instituit-o și care este săvîrșitorul fiecărei hirotonii în parte în Duhul Sfînt prin episcopii Bisericii» <sup>25</sup>.

«Prin Tainele săvîrșite de episcop și preot în Biserică și prin puterea Duhului Sfînt, oamenii se încorporează în Hristos mădulare ale Bisericii Lui (Botez, Mirungere, Euharistie), se purifică continuu și cresc în El (Spovedania și Euharistia), se dăruiesc unor misiuni în comunitate (Nunta și Hirotonia) sau se tămăduiesc de boli (Maslul).

Euharistia desăvîrșește încorporarea omului în Hristos ca mădular al Trupului Său, Biserica, și extinderea comunitar-sobornicească, a lui Hristos în cei încorporați în El prin Botez și pecetluiți de către Duhul lui Hristos în Talna Mirungerii.

Prin Euharistie se realizează Biserica, ca plenitudine de viață în Hristos, se menține și crește ca comuniune a oamenilor cu Dumnezeu prin Hristos în Duhul Sfînt și ca uniune și Trup al lui Hristos pentru că ea implică, ca o condiție prealabilă și concomitentă, unitatea și plenu-

24. Pr. Dumitru Radu, *Caracterul eclesologic...*, p. 319.

25. Idem, *Talna Preoției*, p. 544.



dinea credinței celor ce se împărtășesc, întrucît ea nu este ruptă de Liturghia Cuvîntului, ci o implică și o desăvîrșește. Dar, Euharistia, ca Taină a iubirii depline și mereu nouă a credinciosului cu Hristos, plin de tot Duhul și a unității plenare a Bisericii, este numai a Bisericii care îl are pe episcop urmaș al Apostolilor și pe preot, investiți de Hristos însuși cu puterea Duhului Sfînt în Taina Hirotoniei pentru celebrarea Euharistiei, și odată cu aceasta, a tuturor Tainelor (Luca XXII, 19; I Cor. XI, 25)<sup>26</sup>.

Preoția sacramentală a fost și este contestată de protestanți și de unele denominațiuni creștine. Aceștia susțin că mîntuirea se realizează numai prin credință (*Sola fide*) și prin urmare orice intermediar între credincioși și Dumnezeu nu-și are rațiunea de a fi: că preoții ca jertfitori nu-și au roștul, de vreme ce orice jertfă de împăcare a încetat în Hristos, că în virtutea botezului toți oamenii sînt egali<sup>27</sup>, că toți creștinii sînt preoți și că adunarea creștinilor este singura autoritate, că jertfa lui Hristos este de ajuns pentru mîntuire, că Mîntuitorul Hristos este Singurul Preot sfințit de Tatăl, după rînduiala lui Melchisedec, iar noi toți sîntem în El preoți<sup>28</sup>.

Ei admit doar preoția obștească, interpretînd greșit textul de la I Petru II, 9.

«În numele atotsuficienței jertfei lui Hristos și atotsuficienței lui Hristos, Jertfitorul unic, suveran și veșnic, se respinge teza că ministrul ar fi un sacerdot, preoția fiind apanajul exclusiv al comunității credincioșilor și credincioșilor». Tainele — după ei — sînt semne și mărturii ale voinței lui Dumnezeu către noi, puse înainte pentru a trezi și întări credința celor ce cred în promisiunile care sînt mărturisite și arătate (art. 13).

Făgăduința divină este nefolositoare dacă nu se primește cu credință, iar sacramentele sînt semnele făgăduințelor (art. 13) — nu reclamă preoția sacramentală, ci un simplu ministeriu care să le administreze și să proclame Evanghelia...

După concepțiile protestante, în Biserică sînt ministerii și miniștri sau mai precis un singur ministeriu — cel al Cuvîntului, al Sacramentelor, și al disciplinei, indiferent de titlul pe care-l ia, ministeriul pastorului sau chiar, ministeriul episcopului care este sinonim cu cel al pastorului<sup>29</sup>.

26. *Idem*, p. 534.

27. Pr. Ștefan Slevoacă, *op. cit.*, p. 261.

28. A. Michel, *Ordre*, în «*Dict. de théologie catholique*», col. 1336—1344, apud Pr. Ștefan Slevoacă, *op. cit.*, p. 261.

29. Pr. Dumitru Radu, *Taina Preoției*, p. 540—541.



## Concluzii

1. În virtutea împărtășirii de harul divin, prin Sfintele Taine, toți creștinii sînt numiți în Sfînta Scriptură preoți. Sînt numiți preoți pentru harul primit și pentru menirea ce au de a sluji, prin cuvînt și faptă lui Dumnezeu și de a-i aduce daruri duhovnicești.

2. Această denumire li se dă doar în sens general și impropriu, după cum în sens general și impropriu erau numiți israeliții preoți, în Vechiul Testament, din ale cărui pagini Sfîntul Apostol Petru se inspira. Israelii erau numiți «preoție sfîntă» însă nu toți aveau menirea de a sluji direct lui Dumnezeu, ci numai cei din neamul lui Levi, pe care îi așezase în slujba Sa.

3. Sf. Apostol Petru nu exclude preoția dobîndită prin hirotonie. El o presupune ca pe o realitate mai prîs de orice discuție atunci cînd, osebînd pe preoți de comunitate, îi îndeamnă să păstorească turma încredințată lor de Dumnezeu.

4. Este o strînsă legătură între preoția credincioșilor și preoția sacramentală. Ambele își au izvorul în preoția Mîntuitorului Hristos și se completează reciproc. Numai intrînd cineva, prin Sfintele Taine, în Biserică, poate fi apt pentru a primi taina preoției. Numai prin Taina preoției se împărtășește harul care face pe om părtaș la roadele jertfei Mîntuitorului Hristos și-l mîntuiește.

Pr. drd. CONSTANTIN I. OANCEA





## INSEMNĂRI DESPRE CĂRȚI ȘI REVISTE

Sfântul Atanasie cel Mare, *SCRIERI*, partea I: *CUVÎNT ÎMPOTRIVA ELINILOR: Cuvînt despre Întruparea Cuvîntului; Trei Cuvinte împotriva arienilor*, Colecția «Părinți și Scriitori bisericești» 15, Carte tipărită cu binecuvîntarea Prea Fericitului Părinte TEOCTIST Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Traducere din grecește, Introducere și Note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae. Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1987, 415 p.

Primul volum din scrierile Sfântului Atanasie cel Mare, publicat în colecția «Părinți și Scriitori bisericești», așteptat cu deosebit interes, a apărut prin strădania P.C. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae. Conține trei scrieri importante ale teologului alexandrin: *Cuvînt împotriva elinilor*, *Cuvînt despre Întruparea Cuvîntului* și *Trei Cuvinte împotriva arienilor*. Prima și a treia scriere vād pentru prima dată lumina tiparului în românește. *Cuvînt despre Întruparea Cuvîntului* a mai fost tradus în 1909, la București, de către G. Popescu-Pietrele.

În *Studiul introductiv*, traducătorul arată că Sfântul Atanasie cel Mare a avut un rol decisiv în delimitarea credinței creștine față de vechea filosofie panteistă greacă. Aceasta din urmă s-a prelungit în primele secole creștine în diferite sisteme gnostice, care confundau «divinitatea cu natura și nu vedeau valoarea eternă a omului, ci îl lăsau să se piardă în esența universală, sau să se rostească, într-un circuit monoton, lipsit de sens. Sfântul Atanasie a arătat că numai Fiul personal etern al Tatălui personal etern asigură, mai ales prin întruparea Lui, existența eternă a persoanei umane. El a pus în lumină alternativa: sau Sfînta Treime care dă valoare eternă persoanei umane și sens existenței, sau panteismul deorice fel care se opune ambelor. În aceasta stă importanța permanent actuală a Sfîntului Atanasie pentru înțelegerea mîntuirii persoanei prin Hristos» (p. 5).

*Studiul introductiv* cuprinde trei părți: 1. *Scîrta schiță biografică*; 2. *Scrieri* și 3. *Învățătura Sfîntului Atanasie: întemeierea teologică a credinței creștine despre Sfînta Treime și despre legătura lui iubitoare și liberă cu lumea.*

Sfântul Atanasie a trăit între 295—373 în Alexandria Egiptului. În 319 a fost hirotonit diacon; a fost secretarul episcopului Alexandru pe care l-a însoțit la Sinodul ecumenic de la Niceea, în anul 325, iar în anul 328 a ajuns episcopul Alexandriei. Timp de 45 de ani, în această slujire, a desfășurat o activitate plină de zel pentru ca credința de la Niceea să fie primită de toți creștinii. A suferit mult din pricina arienilor pe care i-a combătut cu înverșunare și din cauza cărora a trăit în exil aproape 20 de ani. A murit în luna mai 373.

Sfântul Atanasie a fost un mare teolog și ierarh, un mare Părinte al Bisericii, care a atras admirația multor erudiți, începînd cu Părinții Capadocieni și pînă în zilele noastre. Patriarhul Fotie al Constantinopolului nota despre Sfântul Atanasie următoarele: «E clar, neartificial și simplu, dar plin de putere, de un conținut dens și de o consecvență și de o originalitate cu totul minunată» (*Biblioteca*, cod. 140). P.C. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, după ce citează caracterizările personalității și a rolului decisiv al Sfîntului Atanasie, în impunerea învățăturii creștine despre Mîntuitorul Iisus Hristos Fiul lui Dumnezeu întrupat și despre Sfînta Treime, făcute de O. Bardenhever și de R. Thomson, spune: «El este în același timp un mare exeget, un mare teolog și un mare păstor de suflete, dotat cu un uimitor simț al adevărului și al logicii intrinsece, stăpînit de căldura unei neclintite convingeri și iubiri față de Dumnezeu și adînc preocupat de mîntuirea oamenilor» (p. 8).

Scrierile Sfîntului Atanasie: *Către elini* și *Despre Întruparea Cuvîntului*, alcătuite înainte de Sinodul I ecumenic, sînt socotite de traducător dogmatice nu apolo-



## INSEMNĂRI DESPRE CĂRȚI ȘI REVISTE

Sfântul Atanasie cel Mare, *SCRIERI*, partea I: *CUVÎNT ÎMPOTRIVA ELINILOR*: Cuvînt despre Întruparea Cuvîntului; Trei Cuvinte împotriva arienilor, Colecția «Părinți și Scriitori bisericești» 15, Carte tipărită cu binecuvîntarea Prea Fericitului Părinte TEOCTIST Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Traducere din grecește, Introducere și Note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae. Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1987, 415 p.

Primul volum din scrierile Sfântului Atanasie cel Mare, publicat în colecția «Părinți și Scriitori bisericești», așteptat cu deosebit interes, a apărut prin strădania P.C. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae. Conține trei scrieri importante ale teologului alexandrin: *Cuvînt împotriva elinilor*, *Cuvînt despre Întruparea Cuvîntului* și *Trei Cuvinte împotriva arienilor*. Prima și a treia scriere văd pentru prima dată lumina tiparului în românește. *Cuvînt despre Întruparea Cuvîntului* a mai fost tradus în 1909, la București, de către G. Popescu-Pietrele.

În *Studiul introductiv*, traducătorul arată că Sfântul Atanasie cel Mare a avut un rol decisiv în delimitarea credinței creștine față de vechea filosofie panteistă greacă. Aceasta din urmă s-a prelungit în primele secole creștine în diferite sisteme gnostice, care confundau «divinitatea cu natura și nu vedeau valoarea eternă a omului, ci îl lăsau să se piardă în esența universală, sau să se rostească, într-un circuit monoton, lipsit de sens. Sfântul Atanasie a arătat că numai Fiul personal etern al Tatălui personal etern asigură, mai ales prin Întruparea Lui, existența eternă a persoanei umane. El a pus în lumină alternativa: sau Sfînta Treime care dă valoare eternă persoanei umane și sens existenței, sau panteismul de orice fel care se opune ambelor. În aceasta stă importanța permanent actuală a Sfântului Atanasie pentru înțelegerea mîntuirii persoanei prin Hristos» (p. 5).

*Studiul introductiv* cuprinde trei părți: 1. *Scîrta schiță biografică*; 2. *Scrieri și* 3. *Învățătura Sfântului Atanasie: înțelegerea teologică a credinței creștine despre Sfînta Treime și despre legătura ei iubitoare și liberă cu lumea.*

Sfântul Atanasie a trăit între 295—373 în Alexandria Egiptului. În 319 a fost hirotonit diacon; a fost secretarul episcopului Alexandru pe care l-a însoțit la Sinodul ecumenic de la Niceea, în anul 325, iar în anul 328 a ajuns episcopul Alexandriei. Timp de 45 de ani, în această slujire, a desfășurat o activitate plină de zel pentru ca credința de la Niceea să fie primită de toți creștinii. A suferit mult din pricina arienilor pe care i-a combătut cu înverșunare și din cauza cărora a trăit în exil aproape 20 de ani. A murit în luna mai 373.

Sfântul Atanasie a fost un mare teolog și ierarh, un mare Părinte al Bisericii, care a atras admirația multor erudiți, începînd cu Părinții Capadocieni și pînă în zilele noastre. Patriarhul Fotie al Constantinopolului nota despre Sfântul Atanasie următoarele: «E clar, neartificial și simplu, dar plin de putere, de un conținut dens și de o consecvență și de o originalitate cu totul minunată» (*Biblioteca*, cod. 140). P.C. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, după ce citează caracterizările personalității și a rolului decisiv al Sfântului Atanasie, în impunerea învățurii creștine despre Mîntuitorul Iisus Hristos Fiul lui Dumnezeu Întrupat și despre Sfînta Treime, făcute de O. Bardenhewer și de R. Thomson, spune: «El este în același timp un mare exeget, un mare teolog și un mare păstor de suflete, dotat cu un uimitor simț al adevărului și al logicii intrinsece, stăpînit de căldura unei neclintite convingeri și iubiri față de Dumnezeu și adînc preocupat de mîntuirea oamenilor» (p. 8).

Scrierile Sfântului Atanasie: *Către elini* și *Despre Întruparea Cuvîntului*, alcătuite înainte de Sinodul I ecumenic, sînt socotite de traducător dogmatice nu apolo-



getice, după cum erau considerate până acum de patrologi. În această privință, P.C. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae are în vedere cercetările lui Robert Thomson în Introducere la: Athanasius, «*Contra gentes*» and «*De incarnatione*», edited and translated by Robert W. Thomson, Oxford, 1971, p. XXI—XXIII. Tot în această categorie intră și opera principală a Sfântului Atanasie, *Cele trei cărți* (cuvinte) *contra arienilor*.

Celelalte opere ale Sfântului Atanasie sînt încadrate astfel: 1. *Istoric-apologetice*: *Apologia contra arienilor*; *Apologie către împăratul Constanțiu și Istoria arienilor către monahi*; 2. *Exegetice*: S-au păstrat fragmente dintr-o *Tîlcuire a psalmilor*, publicate sub titlul: *Expositiones psalmorum*; 3. *Moral-ascetice*: *Viața Sfântului Antonie* și diferite tratate despre fecorie păstrate în limbile cop-tă, siriacă și armeană și 4. *Epistole*. Sub formă epistolară sînt scrise unele tratate privind credința niceeană, ca *Tomul către antiohieni*, *Epistola către împăratul Iovian*, *Patru epistole către episcopul Serapion de Thmuis* (împotriva pnevmatomaților, despre Sfântul Duh), *Către Epictet*, *episcopul Corintului*, *Către Adelfiu*, *episcop și mărturisitor*, *Către Maxim Filosoful* (cu conținut hristologic), *Epistola despre hotărîrile Sinodului de la Niceea*, *Epistola despre un citat din Episcopul Dionisie al Alexandriei* și *Epistola către Sinoadele de la Rimini (Italia) și Seleucia (Isauria)*. Sînt amintite și epistolele cu caracter disciplinar: *Către Amunem monahul*, *Către episcopul Rufinian*, *Epistola către Draconiu*, precum și unele *Epistole de sărbători*.

În ultima parte a *Studiului introductiv*, autorul stăruie asupra învățaturii Sfântului Atanasie despre Dumnezeu, relația dintre Persoanele divine, creația, întruparea Mîntuitorului Iisus Hristos, Dumnezeu și Om și lucrarea mîntuirii. Efortul teologului alexandrin s-a îndreptat împotriva concepțiilor panteiste păgîne, împotriva înțelegerii antitrinitare a arianismului, împotriva gândirii origeniste care părea opusă arianismului, dar era dominată de un panteism pronunțat. «Importanța decisivă a Sfântului Atanasie a constatat în faptul de a fi menținut, pe de o parte, ideea unui Dumnezeu unic, pe de alta, de a fi evidențiat existența unei vieți a iubirii în El însuși, datorită Persoanelor Treimice, Care tocmai prin iubirea lor desăvîrșită fac înțeleasă atît unitatea desăvîrșită a lui Dumnezeu, cît și aducerea lumii la existență, nu din necesitatea lui Dumnezeu de a-și extinde

viața Lui, ci din iubirea Lui liberă, atît de liberă, că nu are nevoie de nimic pentru a o crea» (p. 12). Astfel la originea lumii stă iubirea liberă a comuniunii trinitare. Iubirea este nu numai fundament, ci și sens al creației. Autorul spune: «Ființele constiente care sînt făcute după chipul Logosului și Fiului personal etern sînt aduse la existență pentru a se bucura de o iubire eternă și aceasta le dă un sens. Acesta este sensul principal care le este imprimat prin Logosul și Fiul dumnezeiesc... pentru ca Dumnezeu să-și extindă iubirea asupra lor și pentru a-și atrage iubirea lor prin unirea lor cu Fiul» (p. 18). Mai ales, după întrupare, Fiul și Logosul divin, purtătorul interior al umanității, îl umple pe om de toată iubirea, învingînd slăbiciunile afectelor care îl conduc la păcat și la moarte și îl ridică pînă la îndumnezeire. «Sfântul Atanasie prelungeste astfel învățătura despre Sfînta Treime, despre Fiul cel de o ființă cu Tatăl, despre valoarea creației și despre întruparea Cuvîntului, în doctrina spirituală a eliberării omului de păcate, de patimi și de moarte prin puterea lui Dumnezeu cel nepătîmitor, prin puterea Fiului cel întrupat care a învins moartea în trup și l-a făcut nemuritor» (p. 25).

Doctrina Sfântului Atanasie se prezintă ca un întreg organic, soteriologia cuprînzînd teologia și antropologia. Lucrarea omului în vederea mîntuirii, întărită de lucrarea lui Dumnezeu prin Duhul Sfînt, concepută ca refacere și înălțare ontologică a lui pînă la îndumnezeire, devine o învățătură a credinței practice.

Studiul introductiv al P.C. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae este continuat în cele peste 400 de note explicative, care introduc pe cititor mai adînc în gîndirea teologică a Sfântului Atanasie. De asemenea, pentru o înțelegere mai deplină a doctrinei soteriologice a Sfântului Atanasie se poate consulta cu folos articolul P.C. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, intitulat: *Învățătura Sfântului Atanasie cel Mare despre mîntuire*, în «*Studii Teologice*», XXV (1973), nr. 5—6, p. 328—340.

Prima scriere tradusă din opera Sfântului Atanasie, *Cuvînt împotriva elinilor*, se adresează celor ce credeau în zel. Este scrisă în stilul apologetilor din secolul al II-lea, prezentînd chiar asemănări cu *Solle pentru creștini* a lui Atenagora Atenianul și cu lucrarea *Către Autolic* a lui Teofil al Antiohiei. Scopul autorului este însă altul, și anume, acela de a arăta că zeii sînt simple plămîdiri ale gîndirii omenești, care în loc să se miște



către Dumnezeu, Creatorul său, în urma păcatului s-a mișcat către cele contrare binelui. «Căci Dumnezeu... a făcut neamul omenesc prin Cuvîntul Său și Mintuitorul nostru Iisus Hristos, după chipul Său, și l-a alcătuit ca văzător și cunoscător al celor create (al celor ce sînt) prin asemănarea cu El. Pentru aceea i-a dat lui și ideea și cunoștința veșniciei Sale, atît timp cît își păstrează identitatea lui, să nu se despartă de gîndirea la El, nici să nu iasă din împreună-viețuire cu sfinții, ci, avînd harul Celui ce i l-a dat și avînd și puterea proprie a Cuvîntului, să se veselească și să vorbească cu Dumnezeu, trăind viața plăcută și fericită și cu adevărat nemuritoare» (Cap. II, p. 31).

Prin sfatul șarpelui, oamenii s-au despărțit de cugetarea la Dumnezeu și au început să se privească pe ei și au văzut că sînt goi. «Dar ei s-au cunoscut pe ei goi nu atît de haine, ci că s-au făcut goi de vederea celor dumnezeiești și și-au mutat cugetarea spre cele contrare» (Cap. III, p. 33). Sfîntul Atanasie examinează natura răului, apariția cultului zeilor ca o slăvire a zidirii în locul Ziditorului și o îndumnezeire a lucrurilor în locul cauzei lor, a lui Dumnezeu. După ce respinge politeismul popular, Sfîntul Atanasie trece la panteismul filosofic, care este forma cea mai înaltă a cultului naturii. El observă că idololatria îl închide pe om în cadrul naturii. Deși omul este cel care dă formă idolilor, prin închinarea la aceștia, el își leagă pornirile firii sale de forțele naturii socotite în mod absurd că acestea sînt tot ceea ce se află mai înalt în existență.

În ultima parte, Sfîntul Atanasie arată cele două căi prin care omul poate reveni la Dumnezeu pe Care L-a părăsit, și anume, prin studiul sufletului și prin observarea lumii exterioare. Pentru că Dumnezeu este transcendent, sau superior naturii, omul, fiind creat după chipul lui Dumnezeu, este chemat să se ridice deasupra patimilor care îl țin legat de natură. El poate să ajungă la cunoașterea lui Dumnezeu, căci sufletul omenesc este înrudit cu Dumnezeu prin nemurire. Pe de altă parte, Dumnezeu Tatăl este un Tată iubitor Care a trimis pe Fiul și Logosul Său, înțelepciunea Tatălui, ca să fie sfințire, Viață, Ușă, Cale, Împărat,

Cîrmuitor și Mintuitor în toate și de-viață-Făcător și lumină și purtare de grijă tuturor (Cap. XLVII, p. 85).

Tratatul se încheie cu aceste îndemnuri date credincioșilor: «Tu, însă, iubitorule de Hristos, avînd credință în El, bucură-te și umple-te de nădejde că rodul credinței și slujirii Lui evlavioase este nemurirea și împărăția cerurilor, dacă sufletul tău se va împodobi potrivit legilor Lui. Căci precum celor ce viețuiesc li se dă drept cunună viața veșnică, așa pe cei ce umblă pe calea contrară și nepărtașă de virtute li așteaptă mare rușine și o primejdie de neocolit în ziua judecării; căci deși iau cunoscut calea adevărului, au lucrat contrar celor cunoscute» (Cap. XLVII, p. 86).

Opera celebră a Sfîntului Atanasie, *Cuvînt despre Întruparea Cuvîntului (Logosului)*, în traducerea P. C. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae poartă titlul: *Tratat despre Întruparea Cuvîntului și despre arătarea Lui nouă, prin trup*.

Soteriologia Sfîntului Atanasie are la bază întruparea Fiului lui Dumnezeu. Întorcîndu-se de la cunoașterea lui Dumnezeu prin călcarea poruncii, oamenii au căzut sub osînda morții. «Noi am fost motivul pogorîrii Lui, neascultarea noastră a făcut iubirea de oameni a Cuvîntului ca Domnul să vină la noi și să Se arate între oameni. Pentru că noi am fost pricina întrupării Lui și pentru a noastră mîntuire S-a lăsat mișcat de iubirea de oameni ca să Se sălășluiască în trup omenesc și să Se arate în El» (p. 93). Oamenii depărtîndu-se de la cele veșnice și prin sfatul diavolului înorcîndu-se spre cele ale stricăciunii s-au făcut ei înșiși cauză a stricăciunii morții. Prin puterea lor, nu mai era nici o nădejde de reîntoarcere la Dumnezeu. Dar Creatorul «nu putea să lase pe oameni să fie stăpîniți de stricăciune, căci acest lucru era necuvenit și nepotrivit cu bunătatea lui Dumnezeu» (p. 97). Cuvîntul S-a pogorît cu iubirea Sa de oameni și cu arătarea Sa, milostivindu-Se de neamul nostru și îndurîndu-Se de neputința noastră, luînd un trup omenesc. «Căci știînd Cuvîntul că nu se putea desființa altfel stricăciunea oamenilor decît prin moarte, dar nu era cu putință să moară Cuvîntul, odată ce era întruși Fiul cel nemuritor al Tatălui, își



ia un trup în stare să moară, pentru ca acestea, împărtaşindu-Se de Cuvîntul Cel peste toate să Se facă în stare să moară pentru toţi, dar prin Cuvîntul ce locuia în El să rămînă nestricăcios şi drept urmare să încealeze la toţi stricăciunea, prin harul învierii. Deci aducînd prin moarte ca un dar sfinţit şi ca o jertfă liberă de orice pată, trupul pe care l-a luat, a depărtat îndată, de la toţi cei asemenea Lui, moartea, prin aducerea ca dar a trupului celui asemenea cu cel al lor. Căci întrucît Cuvîntul lui Dumnezeu era mai presus de toţi, aducîndu-Şi templul Său şi organul trupesc ca preţ, a plătit prin moarte în mod convenit datoria pentru toţi. Şi fiind prin trup asemănător unit cu toţi, Fiul nestricăcios al lui Dumnezeu i-a îmbrăcat în mod convenit pe toţi cu nestricăciune prin făgăduinţa învierii» (p. 100—101).

Prin întruparea Cuvîntului, omul zidit «după chipul» lui Dumnezeu a fost refăcut, adică Dumnezeu fiind bun îl face părtaş de chipul Domnului nostru Iisus Hristos, ca «printr-un astfel de har, cunoscînd chipul, adică pe Cuvîntul Tatălui, să poată să dobîndească prin El înţelegerea Tatălui şi cunoscînd pe Făcătorul să trăiască viaţa mulţumită şi cu adevărat fericită» (p. 104). Fiul este «chipul Tatălui», iar omul este creat «după chipul» Tatălui, adică potrivit cu Cuvîntul. «După chipul» constă în a cunoaşte chipul Tatălui, adică pe Cuvîntul, a fi în legătură cu El şi astfel omul să sporească neconţinut în spiritualitate (p. 104, n. 44). Sfîntul Atanasie subliniază că pentru ca Dumnezeu să poată fi cunoscut de oameni era necesar ca să le înnoiască existenţa după chipul Său. Dar aceasta nu se putea întîmpla decît prin venirea a Insuşi Chipului lui Dumnezeu, Mîntuitorul nostru Iisus Hristos. «Căci prin oameni nu era cu putinţă, de vreme ce ei au fost făcuţi după chipul Lui. Dar nici prin îngeri, căci ei nu sînt chipuri. De aceea a venit Insuşi Cuvîntul lui Dumnezeu, Care în calitate de Chip al Tatălui să poată rezidi pe omul cel după chipul Lui. Iar aceasta nu se putea întîmpla dacă nu ora nimicirea morţii şi stricăciunea. De aceea, pe drept cuvînt a luat El trup muritor, ca să poată fi nimicită în El moartea, iar oamenii cel după chipul Lui să fie reînnoiţi. Deci nu

putea împlini altcineva această trebuinţă decît Chipul Tatălui» (p. 107).

Sfîntul Atanasie arată valoarea mîntuitoare a întrupării Cuvîntului lui Dumnezeu, punînd accent deosebit pe activitatea Logosului. «Lucrul cel mai minunat, zice el, era că Logosul vieţuia şi ca om, dar dădea în calitate de Cuvîntul viaţă tuturor şi era în calitate de Fiul împreună cu Tatăl» (p. 111). După ce aminteşte unele din minunile Cuvîntului întrupat, ale Mîntuitorului Iisus Hristos, spre a scoate şi mai mult în evidenţă dumnezeirea Lui, Sfîntul Atanasie vorbeşte despre sfîrşitul vieţii şi petrecerii Lui în trup.

Răspunzînd unora care se întrebau de ce Cuvîntul întrupat, Care era Puterea şi Viaţa, nu a fost în stare să înlăture moartea Sa după cum a înlăturat boala şi suferinţa, Sfîntul Atanasie spune: «Fiindcă pentru aceasta a luat trup şi fiindcă nu s-a convenit să împiedice moartea de la El, ca să nu împiedice învierea» (p. 117). De asemenea, la observaţia că ar fi putut ocoli ocară crucii, Sfîntul Părinte dă răspunsul că «Domnul şi Mîntuitorul nostru Iisus Hristos nu Şi-a ales El moartea trupului, ca să nu pară că îi este frică de o altă, ci a primit să o rabde pe cea aleasă de alţii şi mai ales pe cea socotită de vrăjmaşii Lui ca cea mai cumplită, mai de ocară şi mai greu de răbdat, ca desfiinţînd-o El pe aceasta, să fie crezut că este Viaţa, iar stăpînirea morţii să fie deplin înlăturată» (p. 119). O altă raţiune este aceea că nu altă moarte ci aceasta moartea pe cruce, ne era de cel mai mare folos. De aceea a suferit-o Domnul pe aceasta. «Dacă moartea Domnului Hristos este preţ de răscumpărare pentru toţi, şi prin moartea aceasta se surpă peretele cel din mijloc al despărţiturii (Efes. 2, 14) şi se face chemarea neamurilor, cu ne-ar fi chemat pe noi, dacă nu S-ar fi răstignit? Căci numai pe cruce moare cineva cu mîinile întinse. De aceea se cuvenea să o sufere Domnul pe aceasta şi să-Şi întindă mîinile ca prin una să atragă pe poporul cel vechi, iar prin cealaltă, pe cel din neamuri, şi pe amîndoi să-l unească în Sine» (p. 120).

Crucea înseamnă moartea şi învierea Mîntuitorului, dar ea are o putere înnoitoare, simbolizînd trecerea de la moarte



la înviere, semnul biruinței victoriei asupra morții. Prin semnul crucii încetează frica, toată vrăjitoria, amăgirea demonilor. Ea este semnul nu numai al morții ci mai ales al învierii Mântuitorului.

Sfântul Atanasie aduce o serie de mărturii din Vechiul Testament cu privire la Mesia, la învierea Mântuitorului Iisus Hristos și cu privire la efectele învierii în univers, mai ales cu privire la acțiunea pacificatoare a neamurilor barbare. Acestea, pe când se închinau la idoli, se războiau între ele, barbarii fiind cruzi cu cei de un neam, «când s-au mutat la învățătura lui Hristos, cugetarea li s-a străpuns cu adevărat în chip minunat, încît au lepădat cruzimea și nu se mai gîndesc la lupte, ci în toate s-au făcut pașnici și plini de dorința de prietenie... Căci și acum barbarii care au sălbăticia purtărilor sădite în ei, cit timp jertfesc idolilor ce-i au, se infurie unii împotriva altora și nu rămîn nici un ceas fără sulită; cînd aud de învățătura lui Hristos, îndată se întorc de la războaie la lucrarea pămîntului și în loc de a-și înarma mîinile cu sulite, le întind la rugăciune; și peste tot, în loc de a se război între ei, se înarmează de acum împotriva diavolului și a demonilor, războindu-i pe aceștia cu fecioria și cu virtutea sufletului (p. 149).

În concluzie, Sfântul Atanasie recomandă creștinilor, pentru o înțelegere cit mai folositoare a celor scrise în această carte, să citească Sfintele Scripturi, să petreacă o viață dreaptă, să aibă un suflet curat și virtutea cea după Hristos, o cugetare curată și să urmeze vieții sfinților. În acest fel, ei vor urca pe treptele desăvîșirii pînă la culmea cea mai de sus: îndumnezirea. Căci Cuvîntul lui Dumnezeu, afirmă Sfântul Atanasie, «S-a întrupat, ca noi să fim îndumnezii» (p. 151), adică să ajungem la cunoștința Tatălui, fiind atrași și ridicați în nepătimirea Cuvîntului.

Urmează traducerea scrierii: *Trei Cuvinte împotriva arlenilor*, cea mai de seamă operă teologică a Sfîntului Atanasie. Data alcătuirii este așezată diferit: fie înainte de cel de-al doilea exil (338, 339), fie în timpul celui de-al treilea exil (356—362). Cuvîntările împotriva arlenilor sînt adresate atît creștinilor care

cunoșteau disputa în legătură cu Fiul lui Dumnezeu și apărau învățătura de la Niceea, cît și creștinilor amăgiți de arleni, pentru a li întorși la ortodoxia credinței, adică la «credința apostolică» (p. 159).

Primul Cuvînt face un rezumat al concepției arlene potrivit lucrării lui Arie: *Thalia* și la apărarea definiției Sinodului I ecumenic. Sfîntul Atanasie precizează că creștinii se numesc așa de la Mîntuitorul Hristos, în timp ce toți ereticii poartă numele întemeietorului ereziei, arătînd astfel că s-au depărtat de învățătura lui Hristos. Arie susținea că Fiul lui Dumnezeu — Cuvîntul — Logosul nu e Dumnezeu adevărat. El scria în *Thalia*: «Căci deși l se spune Dumnezeu, nu e Dumnezeu adevărat, ci prin împărtășirea de har. Ca și ceilalți toți, așa se zice și el numai cu numele dumnezeu. Și de vreme ce toate sînt străine și neasemenea lui Dumnezeu după ființă, așa și Cuvîntul e străin și în toate asemenea Tatălui și însușirii Lui, ținînd de cele făcute și de creaturi și fiind unul din ele» (p. 161). După această afirmație a lui Arie era primejdioasă răscumpărarea omului de către Hristos, căci răscumpărarea s-a făcut cu adevărat numai dacă Hristos a fost cu adevărat Dumnezeu. «Dar noi ținem cu îndrăzneală de dreapta credință, răspunde Sfîntul Atanasie, pe temelul dumnezeieștilor Scripturi, punînd-o ca un sfeșnic în candelabru și zicînd: Acesta este Fiul adevărat al Tatălui, prin fire, propriu ființei Lui, înțelepciunea unic născută și Cuvîntul adevărat și unic-al lui Dumnezeu. Nu este creatură și făptură, ci Născutul propriu al ființei Lui. De aceea e Dumnezeu adevărat și de o ființă cu Tatăl adevărat. Iar ceilalți, căroa le-a spus: «Eu am zis: dumnezei sînteți» (Ps. 81, 6) numai prin împărtășanie au pe Cuvîntul prin Duhul, avînd harul acesta de la Tatăl. Căci o pecetea ipostasului Tatălui (Evr. 1, 3) și lumină din lumină și putere și chip adevărat al ființei Tatălui. Căci aceasta a spus-o însuși Domnul: «Cel ce Mă vede pe Mine a văzut pe Tatăl» (Ioan 12, 9) (p. 163).

Celalalte două Cuvîntări interpretează textele din Sfînta Scriptură, care se referă la nașterea Cuvîntului, la relația Fiului cu Tatăl și la întruparea Fiului lui Dum-



nezeu. Sfântul Atanasie insistă asupra Sfintei Scripturi cu un scop dublu: mai întâi pentru a da o interpretare ortodoxă textelor răstălmăcite de arieni și al doilea, pentru scoate în relief textele care vorbesc despre actul suprem de smerenie al întrupării Domnului pentru mântuirea noastră. De ce a ales această cale, o spune însuși Sfântul Părinte astfel: «Iar scopul și rostul Sfintei Scripturi este, precum am spus de multe ori, această veste îndoită despre Mântuitorul: că El a fost pururea Dumnezeu și Fiu, fiind Cuvântul și strălucirea și Înțelepciunea Tatălui; și că pe urmă, luând trup pentru noi din Fecioara Maria, Născătoarea de Dumnezeu, S-a făcut om. Această îndoită veste se poate afla, urmărind-o în toată Scriptura de Dumnezeu insuflată, cum însuși Domnul a spus: «Cercetați Scripturile că ele sînt cele ce mărturisesc despre Mine» (Ioan 5, 39) (p. 357). Sfântul Atanasie insistă apoi asupra persoanei divino-umane a Mântuitorului Hristos. «Căci era Dumnezeu adevărat în trup și trup adevărat în Cuvântul. De aceea din fațte Se făcea cunoscut pe Sine ca Fiu al lui Dumnezeu și îl făcea cunoscut pe Tatăl Său, iar din afecțele trupului arăta că poartă trup adevărat și că acesta era propriu al Lui» (p. 372).

Metoda de lucru a Sfântului Atanasie e simplă: după ce expune concepția greșită a ereziei, înfățișează cu citate adecvate din Vechiul și Noul Testament, învăță-

tura ortodoxă a Bisericii. El subliniază neîncetat că răscumpărarea omului are la temelie iubirea divină intertreimică, iubirea inefabilă a Tatălui față de oameni, iubirea Fiului întrupat, a Domnului nostru Iisus Hristos, Care, prin învățătura, patima, moartea, învierea și suirea Sa la ceruri, a arătat calea întoarcerii la Tatăl, cale de curățire de patimi, de iubire a lui Dumnezeu și a semenilor, de sfințire, de spiritualizare, de îndumnezeire cu puterea Sfântului Duh. Acest om nou, moștean al Împărăției lui Dumnezeu trebuie să fie, în viziune atanasiană, hristofor și pnevmatofor.

Notele explicative, care însoțesc textul la tot pasul, adevărate comentarii de înaltă ținută teologică și de adîncă meditație duhovnicească ale traducătorului ne dezvăluie noi și noi sensuri ale gândirii Sfântului Atanasie cel Mare. Traducerea fluentă, în stil filocalic, contribuie la rîndul ei la o lectură agreabilă, neforțată. Iată de ce se cuvine și de data aceasta să aducem prinosul nostru de mulțumire și recunoștință Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae pentru munca depusă și pentru grija atentă de a ne aduce în față încă o nestemată din tezaurul patristic.

Cartea se încheie cu un *Indice scripturistic* și un *Indice real și onomastic*, care înlesnesc consultarea scrierilor atanasiene publicate.

Pr. Prof. ȘTEFAN ALEXE



## NOTE ȘI COMENTARII

---

### MIȘCAREA ECUMENICĂ ȘI PARTAJAREA RESURSELOR

de Episcopul NIFON PLOIEȘTEANUL  
Vicar patriarhal

Curentul de gândire care domină preocupările unităților și subunităților Consiliului Mondial al Bisericilor, îl constituie problema partajării resurselor ca mod de comuniune și promovare a frățietății, cooperării și ecumenismului.

Desigur că întrebarea firească ce se pune în această privință este care sînt resursele? Dezbaterile continuă atît la nivel teologic, cît și ecumenic asupra definirii bunurilor de partajat. Majoritatea opiniilor exprimate pe tema în discuție tind a ajunge un consens că bunurile sau valorile de partajat sau de împărțire sau de împărțit sînt nu numai materiale (financiare, hrană, îmbrăcăminte, mobilier etc.), ci și nemateriale (spiritualitate, cultură, artă, schimb de oameni cu experiență sau expertiză în diferite domenii, și care pot fi de folos altor Biserici sau comunități de persoane). Așadar, în vocabularul ecumenic contemporan, atunci cînd se vorbește de aspirațiile spre unitatea creștină și umană, se implică partajarea materială și nematerială sau spirituală.

În procesul de continuă lucrare spre unitate, bunurile trebuie împărțite de toți creștinii într-un spirit de justiție socială, dragoste creștină, cu intenția că se slujește cauza generală a lumii de astăzi, realizarea dreptății și păcii în lume. Pe fondul acestor dezbateri Consiliul Mondial al Bisericilor a organizat *«Consultația mondială asupra partajării ecumenice a resurselor»*, ce a avut loc la El Escorial, lângă Madrid, Spania, între 24—31 octombrie 1988. Au participat cca. 300 delegați ai Bisericilor membre ale Consiliului Mondial al Bisericilor, observatori, reprezentanți de agenții de caritate, protestanți și chiar romano-catolici, ziaristi.

Din partea Bisericii Ortodoxe Române a participat P.S. Episcop Nifon Ploieșteanul, vicar patriarhal, care a făcut parte în ultimii ani din Comitetul de organizare a Consultației și din Comitetul director, în care calitate a prezidat cîteva ședințe plenare, precum și una din secțiile de lucru.

Consultația asupra partajării resurselor ce a avut loc în Spania reprezintă unul din cele patru momente de importanță majoră în procesul de pregătire a viitoarei adunări generale a Consiliului Mondial al Bisericilor ce va avea loc în anul 1991 la Camberra, Australia. Celelalte trei sînt: Adunarea mondială a Comisiei Misiune mondială și evanghelizare (S.U.A., 1988), Intrunirea Comisiei «Credință și Mărturisire» (1989) și Conferința mondială «Pacea, dreptatea și salvarea creației» (1990).



Tema centrală a Consultației s-a intitulat: «Fiind părtași la viață în comunitatea mondială».

În toate discuțiile din plenare și pe grupe s-au scos în evidență modalitățile și principiile călăuzitoare potrivit cărora persoanele, agențiile creștine de caritate, Bisericele și grupurile ecumenice participă la folosirea și schimbul de resurse spirituale, umane și materiale.

Participanții au căutat să dezvolte noi modele și linii directoare pentru împărțirea resurselor între Biserici în cadrul unui program care a cuprins slujbe și rugăciuni zilnice, studiu biblic, prezentări tematiche. Consultația a avut loc la un an după Consultația Mondială avînd ca temă: «Diakonia 2000 — chemați să fim aproapele unuia altuia», organizată la Larnaca, Cipru, în noiembrie 1986 și după mai multe alte consultații regionale avînd ca temă Împărțirea Ecumenică a resurselor.

Cuvîntarea principală rostită de Konrad Raiser, fost secretar general adjunct al Consiliului Mondial al Bisericilor, a semnalat cîteva dintre dificultățile apărute în relațiile nord-sud în legătură cu împărțirea resurselor. «Teologia noastră», a spus vorbitorul «ne spune că Bisericele trebuie să trăiască asemenea unei comunități participante; analiza noastră globală și realizarea faptului că proiectul de dezvoltare mondială nu a funcționat după cum ne așteptam, ne arată că este nevoie de schimbări fundamentale ale structurii — dar practica noastră nu ține pasul cu teoria... în cel mai bun caz săracii există ca o prezență pasivă în sistemele și structurile noastre, dar nu ca parteneri activi».

O altă conferință principală a fost ținută de o reprezentantă din Africa, Sithembiso Nyoni, care a precizat că resursele Bisericilor sînt de asemenea umane și spirituale, remarcînd că atît Bisericele din Nord, cît și cele din Sud, dispun de o bogăție de informații, de tradiții comunitare, înțelepciune, organizare și alte asemenea experiențe ce pot fi împărtășite. Vorbitorul s-a adresat delegaților spunînd: «Să împărțim ceea ce sîntem mai întîi, înainte de a împărți ceea ce avem. Această împărțire a noastră înșine trebuie efectuată la nivel atît orizontal, cît și vertical». Vorbitorul a accentuat o orientare care capătă din ce în ce mai mult teren în reflecția ecumenică și teologică actuală, în sensul că și bunurile spirituale, nu numai cele materiale, trebuie luate în considerație cînd se vorbește sau se practică partajarea resurselor. Deci, în relațiile ecumenice trebuie să existe un permanent schimb de bunuri, cu un accent deosebit pe cele nemateriale, cum ar fi experiența liturgică, teologică, studii biblice, tradițiile creștine, chiar în sensul larg al cuvîntului. Numai cînd se stabilește un consens armonios asupra resurselor nemateriale, se poate trece la o partajare echilibrată a împărțirii resurselor materiale, căci Bisericele nu se pot numi bogate numai după criteriul material, ci și după cel al spiritualității, teologiei, Liturghiei, tradiției creștine etc.



Pe toată durata întrunirii participanții au căutat să formuleze noi forme de relații angajante, colaborări în mărturisire și misiune, reciprocitate în a da și a primi daruri, angajament reciproc pentru dreptate și pace și noi structuri care să dea posibilitatea tuturor persoanelor să participe la procesul de luare a deciziilor. S-a exprimat îngrijorarea cu privire la exploatarea resurselor umane și naturale, lipsa auto-determinării din cadrul familiei creștine, în diferite părți ale lumii a trela, precum și în legătură cu influența forțelor politice și economice asupra distribuirii bogățiilor, subliniindu-se rolul nefast al companiilor multinaționale, al dobânzilor și datoriilor externe etc.

Rapoartele grupurilor de lucru care au fost adoptate de plenară au recomandat criterii care să slujească drept linii îndrumătoare pentru împărțirea resurselor. S-a avut în vedere în special modul cum trebuie ajutate comunitățile sărace din Africa, Asia, America Latină, fără ca donatorii din Nord să exercite presiuni asupra recipienților. Cîteva exemple:

1. Condiții și criterii pentru donarea și primirea de fonduri și identificarea valorilor clare care stau la baza relațiilor, ecumenice în special în cadrul schimbului nord-sud;
2. Un sistem de împărțire care are în vedere factorii de exploatare și care consideră ajutorul mai curînd ca o reparare decît ca subvenție;
3. Sistarea practicilor care răspund în special simptomelor și nu cauzelor fundamentale;
4. Construirea unei comunități prin afirmarea demnității umane, auto-încrederii și maximalizarea participării și responsabilității reciproce;
5. Eliminarea barierelor din calea împărtășirii vieții și exercitării drepturilor personale;
6. O mai mare participare dincolo de barierele confesionale, culturale, rasiale și socio-ecumenice — în slujire, studiu și acțiune — în lupta pentru unitatea Bisericii;
7. Angajament cu și învățarea de la grupurile marginalizate, de la organizațiile populare, alte comunități creștine ecumenice etc., prin vizite și schimburi în vederea construirii încrederii și noulor relații ecumenice;
8. Extinderea partajării resurselor pentru a se include popoare de alte credințe și ideologii, în vederea construirii comunității umane în întreaga lume;
9. Angajamentul de a realiza o lume unită pe baza principiilor umane universale acceptabile, avînd în vedere că relațiile umane naționale și internaționale se bazează pe o interdependență în toate domeniile.

Conceptele de partajare ecumenică a resurselor au fost dezvoltate în studiile biblice prin imaginea legămîntului din Vechiul Testament a Trupului lui Hristos care este Biserica și a Euharistiei ca principiu fundamental în creștinism de împărtășire a întregii comunități din același potir. Alte modele biblice legate de auto-jertfire, ascultare, bucurie și împărțirea bogățiilor au fost remarcate în cadrul grupurilor de lu-



Pe toată durata întrunirii participanții au căutat să formuleze noi forme de relații angajante, colaborări în mărturisire și misiune, reciprocitate în a da și a primi daruri, angajament reciproc pentru dreptate și pace și noi structuri care să dea posibilitatea tuturor persoanelor să participe la procesul de luare a deciziilor. S-a exprimat îngrijorarea cu privire la exploatarea resurselor umane și naturale, lipsa auto-determinării din cadrul familiei creștine, în diferite părți ale lumii a treia, precum și în legătură cu influența forțelor politice și economice asupra distribuirii bogățiilor, subliniindu-se rolul nefast al companiilor multinaționale, al dobânzilor și datoriilor externe etc.

Rapoartele grupurilor de lucru care au fost adoptate de plenară au recomandat criterii care să slujească drept linii îndrumătoare pentru împărțirea resurselor. S-a avut în vedere în special modul cum trebuie ajutate comunitățile sărace din Africa, Asia, America Latină, fără ca donatorii din Nord să exercite presiuni asupra recipienților. Câteva exemple:

1. Condiții și criterii pentru donarea și primirea de fonduri și identificarea valorilor clare care stau la baza relațiilor, ecumenice în special în cadrul schimbului nord-sud;

2. Un sistem de împărțire care are în vedere factorii de exploatare și care consideră ajutorul mai curînd ca o reparare decît ca subvenție;

3. Sistarea practicilor care răspund în special simptomelor și nu cauzelor fundamentale;

4. Construirea unei comunități prin afirmarea demnității umane, auto-încrederii și maximalizarea participării și responsabilității reciproce;

5. Eliminarea barierelor din calea împărtășirii vieții și exercitării drepturilor personale;

6. O mai mare participare dincolo de barierele confesionale, culturale, rasiale și socio-ecumenice — în slujire, studiu și acțiune — în lupta pentru unitatea Bisericii;

7. Angajament cu și învățarea de la grupurile marginalizate, de la organizațiile populare, alte comunități creștine ecumenice etc., prin vizite și schimburi în vederea construirii încrederii și noilor relații ecumenice;

8. Extinderea partajării resurselor pentru a se include popoare de alte credințe și ideologii, în vederea construirii comunității umane în întreaga lume;

9. Angajamentul de a realiza o lume unită pe baza principiilor umane universale acceptabile, avînd în vedere că relațiile umane naționale și internaționale se bazează pe o interdependență în toate domeniile.

Conceptele de partajare ecumenică a resurselor au fost dezvoltate în studiile biblice prin imaginea legământului din Vechiul Testament a Trupului lui Hristos care este Biserica și a Euharistiei ca principiu fundamental în creștinism de împărtășire a întregii comunități din același potir. Alte modele biblice legate de auto-jertfire, ascultare, bucurie și împărțirea bogățiilor au fost remarcate în cadrul grupurilor de lu-



cru, împreună cu afirmația că Dumnezeu este sursa tuturor darurilor — ceea ce împărtășim cu alții este ceea ce am primit la început de la Dumnezeu, prin creație.

Din documentul adoptat de Consultație și care a fost difuzat tuturor Bisericilor și presei, reiese clar scopul acestei reuniuni deosebit de importante pentru Mișcarea ecumenică astăzi. Cităm :

«Bisericile și instituțiile de caritate vor stabili în acest scop mecanisme ecumenice la nivel echitabil național și regional în toate părțile lumii. Acest deziderat trebuie să se realizeze într-un nou sistem valoric fundamental (nu ca cele reflectate, de exemplu, în actuala ordine economică și politică, în amenințările nucleare, poluarea industrială etc.) bazat pe dreptate, pace și integritatea creației și recunoscând resursele bogate ale comunităților umane, pe contribuțiile lor culturale și spirituale, precum și pe bogăția naturii.

Noi, Bisericile, trebuie să ne identificăm moral și material cu săracii și exploatații și cu mișcările lor organizate în lupta pentru dreptate și demnitate umană în Biserică și societate. Să mărturisim misiunea lui Dumnezeu identificând, denunțând și confruntând la toate nivelele cauzele primordiale și structurile nedreptății care duc la jefuirea bogățiilor lumii a III-a din care rezultă sărăcia și distrugerea creației, punându-le în discuție și insistând asupra unei noi ordini economice și politice. Aceasta ar însemna, de exemplu, pentru Bisericile din Nord și Sud întărirea și participarea la mișcarea antinucleară aflată în curs de desfășurare, pentru a-și forța guvernele să oprească experimentele nucleare, alăturându-se oamenilor în lupta lor împotriva corporațiilor multinaționale și a ocupației străine».

În viitor Bisericile și agențiile de caritate vor căuta modalități de traducere în viață a liniilor directoare ale consultațiilor în situațiile lor locale și contactele bilaterale. Se vor relata narațiuni și exemple concrete în cadrul eforturilor de extindere a procesului consultației într-o relație permanentă.

Poate că cel mai potrivit sumar al directivei consultației o constituie afirmația din predica de la deschidere rostită de Secretarul General al C.E.B., *Emilio Castro*, care a spus : «În calitate de Consiliu Ecumenic al Bisericilor și ca Biserică creștină din întreaga lume, căutăm să afirmăm că sintem într-adevăr o comunitate spirituală, că sintem cu adevărat vizati de dorința lui Dumnezeu de a uni toate lucrurile în Iisus Hristos... (afirmăm) realitatea Bisericii creștine ca familie universală cu responsabilități preoțești și diaconale : preoțești în intercesiunea pentru întreaga lume și diaconală pentru întreaga omenire. Această realitate simplă trebuie apărută, lucru care ne cere să creăm structuri care să reziste și să învingă asalturile și ispitele actualei situații».

Consultația mondială asupra partajării ecumenice a resurselor constituie numai începutul unor dezbateri ecumenice și teologice menite să ancoreze Bisericile membre ale Consiliului Ecumenic în lupta pentru dreptate și pace în lume.



### DIMENSIUNEA ECUMENICĂ A «BIBLIEI DE LA BUCUREȘTI»

Se împlinesc 300 de ani de la apariția *Bibliei de la București* (1688), considerată ca «document de consolidare a limbii literare românești». Cu acest prilej, Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist a ținut să cinstească acest eveniment bisericesc și cultural prin reeditarea științifică a acestei Biblîi, oferind astfel cititorilor de azi textul de la 1688 — în facsimil — precum și transcrierea acestuia în alfabet latin, pentru ca să se poată constata astfel caracterul ei de document monumental al limbii literare românești și totodată, pentru ca acesta, textul de la 1688, să fie pus la îndemîna cercetătorilor, spre a-l studia sub diferite aspecte.

În predoslovie înaripată a noii ediții jubiliare a *Bibliei de la București*, Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist pune în evidență întreaga valoare și importanță culturală, spirituală și națională a acestei aniversări spunînd: «Anul acesta, cînd se împlinesc 300 de ani de la apariția *Bibliei de la București*, înțelegem mai adînc ce a însemnat, prin veacuri, statornicia strămoșească și românească. Biblia de la 1688 ni se înfățișează ca rod al unității de simțire românească de pretutindeni, de care era înșulețit și inițiatorul acestei istorice lucrări, voievodul Șerban Cantacuzino. Dacă pentru credincioșii din aceea vreme era un «sleashnic», pentru noi ea este expresia grăitoare a dorinței de unitate a celor ce erau una prin obîrșie, limbă și credință, mistuiți fără încetare de idealul păstrării și slujirii unității bisericești și românești. Înfăptuirea acestui unic act de cultură românească, în secolul în care întregul nostru neam își afirmă cu tărie conștiința de sine, este dovada de netăgăduit că cei ce erau una din punct de vedere spiritual să năzuiască să viețuiască, în aceeași unitate, întru dobîndirea idealului sfînt de făurire a libertății și independenței naționale. Cuvîntul lui Dumnezeu rostit în grai românesc a fost incontestabil factor determinant la întărirea și împlinirea acestei firești și nobile năzuințe»<sup>1</sup>.

În publicațiile românești au apărut numeroase studii și articole care pun în evidență valoarea unică și semnificațiile multiple ale primei traduceri a *Bibliei* în românește, amintite și subliniate în prefața noii ediții a *Bibliei de la București*. Chiar și în cadrul acestui Simpozion de la București, care își desfășoară lucrările sub înalta oblăduire a Prea Fericitului Părinte Patriarh Teoctist, se va vorbi despre Biblia de la București, ca monument de limbă teologică și literară (Arhim. Bartolomeu Ananie), despre Importanța *Bibliei de la București* pentru spiritualitatea și cultura românească (Prof. I. Chițimia), despre «Valoarea teologică a *Bibliei de la București*» (Pr. Prof. Radu Dumitru), etc... În spațiul care îmi este rezervat voi căuta să pun în evidență un aspect nou, mai puțin cercetat, și anume «Dimensiunea ecumenică a *Bibliei de la București*». În această perspectivă vom căuta să arătăm atât legătura dintre traducerea *Bibliei* în românește și tradiția noastră răsăriteană, dar și legătura acestei traduceri cu tradiția și cultura apuseană, în spiritul ecumenismului contemporan.

1. Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist, *Prefață la ediția jubiliară a Bibliei de la București*, Institutul Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1988, p. 3.



De la bun început trebuie spus că tradiția răsăriteană a favorizat într-o largă măsură traducerea românească a Bibliei datorită viziunii ei sobornicești despre o unitate care se manifestă ca diversitate în puterea Sfântului Duh. Această tradiție afirmă cu convingere în fața diferitelor confesiuni creștine că Duhul Sfânt, Care s-a pogorât la Cincizecime peste Apostoli, ca să întemeieze Biserica văzută, sub forma limbilor de foc, are o îndoită lucrare. Pe de o parte, Duhul Sfânt cuprinde în Hristos întreaga Biserică, fiindcă este protutindeni întreg<sup>2</sup>, pentru a afirma unitatea interioară dintre persoane și neamuri; iar pe de altă parte este întreg în fiecare parte<sup>3</sup> ca să afirme identitatea fiecărei persoane și a fiecărui neam, să transfigureze și potențeze limba cultura lui specifică. Limbile de foc coborâte peste Apostoli la Cincizecime exprimă atât unitatea cât și diversitatea limbilor în care se propovăduiește Cuvîntul lui Dumnezeu. Hristos și Duhul Sfânt nu desființează varietatea creației, prin niscăi limbi supranaționale, ci caută să dezvolte și să îmbogățească cultura și limba fiecărui neam. Căci la Cincizecime, spun Sfinții Părinți, s-a produs un lucru nou și uimitor: precum atunci (la turnul Babel), limbile au împărțit lumea, așa acum, (la Cincizecime), limbile au unit-o și au adus la armonie cele dezbinăte<sup>4</sup>.

Or, tocmai această concepție sobornicească, care ia în considerare atât unitatea ontologică dintre persoane și neamuri, dar și diversitatea de cultură și limbă a fiecărui neam, se reflectă în modul cel mai evident posibil în prefața Bibliei de la București, a luminatului voievod Șerban Cantacuzino. Iată ce spune el: «Și spre aceasta m-am îndemnat ca să dea la toți Dumnezăiescul Cuvînt, știind bine că Dumnezău du porunci sfinților Săi ucenici și apostoli să propovăduiască pe Făcătorul de viață, Cuvîntul Său, la toată zidirea, ca să nu rămînă cineva neluminat de strălucirea darului Său, care vedem, pînă în ziua de azi, că n-au rămas nici un neam, nici o limbă ca să nu citească întru a lor limbă Dumnezăiasca Scriptură, care nu iaste dentr-alt, fără cît den darul Duhului Sfînt, Care, în ziua de Petdesetniță, au deschis gura Sfinților Apostoli și propovăduia cu toate fealurile de limbi cuvîntul lui Dumnezeu, pentru că nu sînt tainele credinții noastre ca ale elefsineanilor, să zacă ascunse și închise, ce toți să cade să ia darurile ceale bogate ale lui Dumnezău pentru spăsenia lor, fără de citirea Sfintei Scripturi ce ne tălmăcește să cunoaștem și pre înșine, și pre Dumnezeu, iaste fără de puțință a le dobîndi. «Cercetați Scripturile» — zice Domnul —, că întru acestea să încheiaie toată cunoștința celor dumnezăiești și omenești lucruri»<sup>5</sup>.

De bună seamă, Biblia de la București marchează momentul definitiv de cotitură de la folosirea limbii slavone în Biserică, la folosirea celei românești. Dar această cotitură nu s-a produs în mod brusc, așa cum s-a întîmplat în alte părți, ci a fost pregătită progresiv, încă de pe vremea manuscriselor rotacizante din secolul al

2. Sf. Vasile cel Mare, *Liber de Spiritu Sancto*, P.G., 32, 141.

3. *Ibidem*.

4. Sf. Ioan Gură de Aur, *In Sanctam Pentecostem*, Hom. P.G. 50, 467.

5. Șerban Cantacuzino, *Prefață la Biblia de la București*, 1688, XXIII.



## ORTODOXIA

XV-lea, și poate altele și mai vechi, fiindcă colitura a avut loc într-o Biserică ce a manifestat interes și prețuire față de diversitatea limbilor. Avem aici explicația faptului că în Biserica Ortodoxă traducerea Bibliei nu a fost dusă la sfârșit de cei ce s-au separat de Biserică, ci de însuși preoții și ierarhia bisericească<sup>6</sup>. În felul acesta putem spune că neamul românesc a devenit primul popor care a putut să se bucure de lectura Bibliei, în limba lui vorbită, în limba curentă, înaintea altor popoare. Iar rolul pe care l-a jucat tradiția răsăriteană în această privință a fost esențial, așa cum s-a văzut.

Dar dacă promotorii Bibliei de la București au fost profund influențați, în lucrarea lor, de duhul tradiției răsăritene, ei au dat dovadă de deschidere și față de tradiția și cultura epuseană. Rolul factorului național prin care Biblia este adresată unui întreg norod-rumânilor muntenilor, moldovenilor și ungrovlahilor<sup>7</sup>, faptul că Biblia este adresată «celor mari și mici», cum se spune în prefață, ca să fie cunoscută de toată lumea<sup>8</sup>, precum și folosirea Septuagintei într-o ediție critică protestantă<sup>9</sup>, constituie tot atâtea preocupări izvorâte, de bună seamă, din rațiuni și sentimente specific românești, dar care au găsit un sprijin în spiritul vremii, în umanismul culturii apusene. La sfârșitul veacului al XVII-lea, umanistii români laici și mari prelați luminați, ascultau împreună imperativele vremii care mergeau spre împlinirile viitoare, ale recunoașterii unității de obârșie și ale unității de limbă, reclamând unirea tuturor românilor<sup>10</sup>.

Dar faptul cel mai elocvent, care vine să ateste deschiderea față de tradiția apuseană, constă în aceea că Biblia de la București conține și un tratat filozofic în care este vorba «Despre rațiunea dominantă», sau în limbajul vremii de la 1688: «Pentru singurul țiitoriul gând». Autorul tratatului în cauză este Iosif Flaviu, trăitor în Alexandria Egiptului, în secolul I, dar frații Greceanu n-au alăturat acest tratat Bibliei de la București, ca să se orienteze către cultura antică, ci ca să constituie un semn al deschiderii lor și a voievodului Șerban Cantacuzino, spre cultura apuseană a vremii lor, cu preferința ei manifestă față de cultul rațiunii. Ne aflăm în prezența primei scrieri filosofice traduse în limba română, care face elogiul rațiunii și a capacității ei de a domina efectele și trupul<sup>11</sup>.

Prin intermediul acestui tratat, cititorii Bibliei de la București aveau posibilitatea să ia cunoștință de o altă spiritualitate, cea a tradiției și culturii apusene, care nu mai vorbește de transfigurarea trupului și afectelor, prin Duhul sau Spiritul lui

6. Pr. Prof. D. Stăniloae, *La Bible de 1688 y la tradición de la Iglesia Ortodoxa Rumana*, în «Dacoromania», No. 7, 1988, p. 14.

7. I.P.S. Mitropolit Antonie Plămădeală, *Dascăli de cuget și simțire românească*, București, 1981, p. 224.

8. *Ibidem*, p. 238.

9. *Ibidem*, p. 237.

10. Zoe-Dumitrescu Bușulenga, *Impulsuri umaniste în traducerea și editarea Bibliei de la București*, în «Dacoromania», Nr. 7/1988, p. 89.

11. Pr. Prof. N. Șerbănescu, *Biblia de la București, trei sute de ani de la apariție 1688—1988*, rev. «B.O.R.», Nr. 9—10, 1988, p. 69—82.



Hristos, așa cum se subliniază în spiritualitatea răsăriteană, ci de dominarea trupului și afectelor prin puterea rațiunii. Diferența dintre ele este evidentă, fiindcă în timp ce ideea de transfigurare a trupului și afectelor presupune o preocupare permanentă pentru duhovnicie și comuniune, în lumina Filocaliei, ideea de dominare a trupului și afectelor prin forța rațiunii, implică o preocupare evidentă pentru ordine și disciplină. Este interesant de observat că tradiția apuseană nu folosește termenul de hirotonie pentru consacrarea preotului, așa cum obișnuiește teologia ortodoxă, ci pe cel de «sacrament de ordine». Dar alăturînd tratatul filosofic amîntit Bibliei de la București, ostenitorii traducerii ei în românește au voit să sugereze că diferența dintre cele două spiritualități nu este atît de radicală și exclusivă, fiindcă după cum arată viața și realitățile ei, nu poate exista duhovnicie fără disciplină și nici autentică ordine creștină fără comuniune.

Urmînd exemplul lui Șerban Cantacuzino, domn luminat, cu conștiință europeană, care la asediul Vienei, în pofida alianței sale cu turcii, se simțea alături de armatele creștine ale apusului, traducătorii români ai Bibliei de la București au voit să arate, prin tratatul filosofic în cauză, că doresc să pășească pe calea reconcilierii dintre cele două mari tradiții creștine, și culturi, cea răsăriteană și cea apuseană. Și această tendință, care conferă Bibliei de la București o autentică dimensiune ecumenică, constituie în același timp și o autentică vocație românească, căci dacă prin credința lor, românii aparțin culturii răsăritene, prin limba lor, de origine latină, aparțin culturii apusene. Tipărirea Bibliei de la București, la 1688 și retipărirea ei tot la București, în 1988, sub oblăduirea Prea Fericitului Părinte Patriarh Teoctist, constituie o expresie înnoită a acestei vocații menită să contribuie, într-o lume divizată, atît la unitatea neamului cît și la unitatea creștină și europeană, la unitate ecumenică.

Pr. Prof. DUMITRU POPESCU





Obiecte de cult  
realizate în atelierele Institutului Biblic

---

*Manuscrisele nepublicate nu se restituie. Colaboratorii sînt rugați să-și păstreze copie de pe manuscrisele pe care le trimit redacției «Ortodoxia».*

*Manuscrisele, cărțile, comunicările oficiale ale eparhiilor, reviste periodice, abonamentele și orice fel de corespondență privitoare la revistă se trimit pe adresa: Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, Intrarea Patriarhiei nr. 9, sectorul 4, cod 70526 București, cont 49.08.01.000 — Banca Națională a R. S. România, Filiala sectorului 4, cu mențiunea: pentru «Ortodoxia», revista Patriarhiei Române.*

---

**Redacția :** Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.  
Intrarea Patriarhiei 9, cod, 70526 — București IV, Tel. 41.02.23.

**Administrația :** Tipografia Institutului Biblic, Intrarea Patriarhiei 6,  
cod 70526 — București IV, Tel. : 41.35.75.



nă, c  
a c  
n

TIPOGRAFIA INSTITUTULUI BIBLIC SI DE MISIUNE  
AL BISERICII ORTODOXE ROMANE — BUCUREȘTI

42.004